DR. M. GRABMANN

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

SANTO TOMÁS DE AQUINO

TRADUCCIÓN DEL P.

A. G. MENÉNDEZ-REIGADA

MADRID-SALAMANCA

1918

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

SANTO TOMAS DE AQUINO

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

INTRODUCCIÓN

AL ESTUDIO DE

SU PERSONALIDAD Y SU DOCTRINA

POR EL

DR. MARTIN GRABMANN

PROF. DE FILOSOFÍA
EN LA UNIVERSIDAD DE VIENA

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY 1962

TRADUCIDO DEL ALEMÁN

POR

FR. A. G. MENÉNDEZ-REIGADA, O. P.

MADRID
LA CIENCIA TOMISTA

SALAMANCA
IMPRENTA DE CALATRAVA

1918

NIHIL OBSTAT

Fr. José Cuervo. — Fr. Vicente Beltrán.

IMPRIMATUR

Fr. Vicentius Alvarez Cienfuegos,
Prior Prov. Hisp. O. P.

NIHIL OBSTAT

Fr. Petrus Nolasco de Medio,
Lector Theolae.

BX
4705
T6
E718
1918

IMPRIMATUR

✝ JULIANUS, Episcopus Salmantinus.

ES PROPIEDAD

INTRODUCCIÓN

Dejando aparte la Biblia, no habrá seguramente autor, alrededor de cuyas obras se haya escrito tanto como alrededor de las obras de Santo Tomás de Aquino; pues si en las bibliotecas de Filosofía encontramos también interminables series de volúmenes comentando y exponiendo las obras de Aristóteles, es en muy gran parte debido, a que el Angel de las Escuelas se ha puesto de por medio, realzando la obra de Aristóteles y haciéndola de actualidad perenne para los cristianos, al fundir con ella la suya propia. Y, sin embargo, muy poco de esa inmensa literatura tomista fué dirigido al gran público; muy pocas de esas obras se escribieron con miras a que figurasen, no en las grandes, sino en las pequeñas bibliotecas. Las doctrinas de Santo Tomás llegaron al pueblo, sí, pero por caminos indirectos e inseguros.

ORC. 1850

Aun Vidas de Santo Tomás, bien reducidas son las que se encuentran. En castellano, aparte de algunas antiguas y desconocidas casi por completo, como la del P. Arriaga o la del P. Briz, puede decirse que apenas hay sino la traducción de la que el P. Touron escribió en francés; o alguna vidita destinada a jóvenes de Colegio, en la que por fuerza ha de resultar la figura de Santo Tomás empequeñecida, como la publicada no hace mucho por el P. Sáinz, en un estilo, por cierto, muy pintoresco y animado.

Hace ya bastantes años publicó D. Alejandro Pidal un estudio magnífico sobre Santo Tomás de Aquino, parecido por su espíritu a la presente obrita del Dr. Grabmann, pues junto con la vida, presentaba un amplio resumen de las doctrinas del Angélico, tan compenetradas con su alma y su persona; pero agotóse rapidísimamente la edición, y, como el bueno de D. Alejandro, en su grande amor a Santo Tomás, no quería publicar de nuevo su libro sin perfeccionarlo, y para esto el tiempo le faltaba, fuese, demasiado pronto por desgracia, al otro mundo sin que la nueva y tan solicitada edición de *Santo Tomás* saliese. Esa

nueva edición quizá no tarde mucho ya en salir a la luz pública, llevando en notas abundantes y amplios apéndices todos los adelantos de la crítica moderna con relación a estos asuntos, con que se encuadre el chorro de la inflamada elocuencia pidalina.

La presente obrita del Dr. Grabmann no es propiamente una vida de Santo Tomás, como ya del título se desprende, ni está escrita con vistas a la edificación y al fomento de la piedad por la exposición práctica de las virtudes y el atractivo del buen ejemplo, sino más bien a propagar la cultura, poniendo en formas a todos accesibles, algo tan sólo de lo mucho, de lo excelso, de lo sublime, que en el alma del Doctor de Aquino, *del más sabio de los santos* y *del más santo de los sabios,* se encerraba. A exponer su vida propiamente se dedica un solo capítulo, el primero de la primera parte: lo demás del libro dedícase a su ciencia, pero ciencia, que, del mismo modo que para Santo Tomás, ha de ser para sus fieles devotos, pura llama vital, fundamento y horizonte esplendoroso de verdadera y noble vida. Por eso no llamará la atención que se pasen tan

por alto muchísimas escenas importantes de la vida del Angélico, como, por ejemplo, las escenas del castillo de Rocaseca y la concesión del Cíngulo.

El autor, profesor ilustre de la Universidad de Viena, investigador afortunado de la *historia del método escolástico,* conocedor cual muy pocos de la marcha del pensamiento filosófico-teológico en la Edad Media, y por contera seglar, es decir, libre por completo, aun para los más aprensivos, de todo prejuicio y de toda presión partidista, no podría presentarse revestido de más autoridad. Y es muy de agradecer, que desde la altura, a que se encuentra, solicitado y acatado por los técnicos y los sabios, haya vuelto sus ojos al gran público para dedicarle esta obra.

Por nuestra parte, comenzar a leerla y concebir el pensamiento y el propósito de traducirla al castellano, todo fué uno: tal fué el entusiasmo que desde el primer momento su lectura nos produjo, y la profunda convicción, de que su edición castellana llenaría un huequecito en nuestra literatura. De la traducción en sí, dirán los críticos lo que les parezca: lo

que hemos procurado es, que, sin llegar a servil, y dentro del genio de nuestra lengua, fuese del todo exacta.

Quisiera Dios, que esta obrita fuese la primera de una serie de otras análogas, traducidas u originales, pero editadas en castellano, encaminadas a vulgarizar las obras, verdaderamente angélicas, del «Patrono universal de las Escuelas católicas», que para tanto, tanto se prestan.

Madrid, 24 de Febrero de 1918.

Fr. Albino G. MENÉNDEZ-REIGADA,

Doctor en Filosofía y Letras,
Profesor de la Academia Católica Universitaria

PRIMERA PARTE

PERSONALIDAD DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

I

Su vida

El marco vital dentro del cual se perfila en la historia la gran figura del altísimo pensador Santo Tomás de Aquino, es relativamente pequeño.

El castillo señorial de Rocaseca, en la provincia de Nápoles, morada tradicional y originaria de los Condes de Aquino, fué la cuna del más grande teólogo de la Edad Media. Allí nació Tomás en 1227 (1), siendo sus padres el Conde Landulfo de Aquino y Teodora, por nacimiento Condesa de Theate. A los cinco años fué llevado Tomás al cercano monasterio de Monte Casino, para que fuese allí educado bajo la dirección de su tío el abad Sinibaldo. La sagrada soledad de este lugar santo parece haber contribuído a imprimir para toda la vida en el sensible corazón del niño el amor a la reflexión, a la vida interior, a la observación delicada.

En 1236 salió Tomás de Monte Casino

(1) V. Apéndice A.

para dedicarse en Nápoles al estudio de las artes liberales. Fué su maestro en las artes del *tribium* (Gramática, Retórica, Dialéctica) el maestro Martín, del cual se conservan autógrafos sobre materias teológico-ascéticas en la Biblioteca de Monte Casino. Las asignaturas del *quadrivium* (Aritmética, Geometría, Astronomía y Música), las cursó Tomás bajo la dirección de Pedro de Ibernia.

A medida que progresaba en el saber, progresaba igualmente el noble joven en la piedad y en el celo por alcanzar las virtudes. Por eso no es de admirar, que su piadoso espíritu se sintiese atraído por el blanco hábito de la Orden de Predicadores, que desplegaba entonces majestuosa su primera floración. El hijo de los Condes de Aquino recibió en 1243 el hábito dominicano en Santo Domingo el Mayor de Nápoles, de manos del Prior de este convento Fr. Tomás Agni.

Al año siguiente los Superiores de la Orden le enviaron a los altos estudios superiores de París. Pero en el viaje fué sorprendido por sus hermanos Rainaldo y Landulfo, que estaban indignados por su entrada en la Orden, los cuales le llevaron y le retuvieron prisionero, durante todo un año, en su castillo paterno de San Giovanni. Apenas recobró de nuevo la libertad, presentóse el joven al General de la Orden, Juan Teutónico de Wildhausen, el cual personalmente le acompañó hasta París. Por primera vez en 1245 entró Tomás

en la capital de Francia, llamada por Alberto el Grande «la ciudad de los filósofos», y por Armando de Bellovisu ensalzada como «la primera fortaleza del teológico saber». Seguramente no sospechaba entonces el joven que él había de ser el profesor más famoso de aquella Universidad.

También entonces ocurrió el primer encuentro entre Tomás, el joven dominico de Sicilia, y Alberto el Grande, el teólogo alemán igualmente dominico, que ya gozaba de altísimo renombre. A las clases de Alberto asistió Tomás tres años, 1245-48, en París. Y cuando en 1248 el Capítulo General de la Orden, celebrado en esta misma ciudad, comisionó al Maestro para organizar y dirigir en Colonia un Estudio General (Universidad de la Orden) para la provincia alemana, Tomás siguió a su amado profesor a la ciudad santa del Rin, y allí continuó por cuatro años dedicado a los más serios estudios. Alberto Magno ejerció un influjo poderoso en la formación científica del Aquinatense. En la Biblioteca Vaticana hay un manuscrito (Cod. Vat. lat. 722) que dice: *"quaestiones fratris Alberti ordinis predicatorum quas collegit magister frater Thomas de Aquino„* (1).

El año 1252 lo pasó de nuevo Santo Tomás en París, donde comenzó como Bachiller

(1) Cuestiones de Fr. Alberto, de la Oden de Predicadores, recogidas por el maestro Fr. Tomás de Aquino.

su actividad académica, explicando las Sentencias de Pedro Lombardo. Coincidió con este comienzo de su enseñanza el romper de la amarga lucha, que los profesores del clero secular de París, al frente los cuales iba Guillermo de Santo Amor, declararon a sus colegas, los profesores dominicos y franciscanos, que les aventajaban en significación científica. Tomás, que en su escrito *contra impugnantes Dei cultum et religionem* había defendido los derechos de su Orden, no fué recibido en el número de los Maestros incorporados al tiempo prefijado en los Estatutos, a causa de estas revueltas, que sólo se terminaron por la intervención del Papa Alejandro IV en favor de la Orden. Lo mismo le ocurrió a San Buenaventura, el teólogo franciscano que defendía los derechos de los Menores.

Uno y otro, Tomás y Buenaventura, recibieron el mismo día y el mismo año 1256 de manos del Canciller Heimerico la *licentia docendi* (1). Con ésta podía ya Tomás tener su

(1) El Canciller de la iglesia de Nuestra Señora de París, concedía en nombre del Papa al candidato que se le presentaba después de haber cumplido todos los requisitos previos, el título de Licenciado, o sea, el permiso para el ejercicio de la enseñanza académica de una manera autónoma, es decir, por propia cuenta y riesgo y sin someterse a la dirección de ningún otro profesor. El que de este modo era promovido, entraba a formar parte del Colegio de Profesores, y comenzaba su pública enseñanza como Maestro, por una lección o discurso de apertura que se llamaba *principium*.

discurso de apertura, su *principium*, y comenzar como Maestro en Teología, como Ordinario, su pública y autónoma enseñanza. Pero la oposición de los profesores del bando contrario para admitirle oficialmente en el Colegio profesoral, duró todavía algún tiempo.

La materia de enseñanza del Aquinatense comenzó a ser desde ahora la exposición de la Sagrada Escritura, que era propiamente el texto de la enseñanza teológica. Tomás tomó muy en serio, por decirlo así, el oficio de profesor de Sagrada Teología, del cual tenía un altísimo concepto. En cierto lugar de sus obras (Quodlib. I, 14) toca la cuestión de si tienen más importancia en la Iglesia los que se dedican a la cura de almas o los profesores de Teología; y la resuelve a favor de los últimos, fundamentando su resolución de este modo: «En la construcción de un edificio, el arquitecto, que ha hecho el plan y que dirige la obra, está muy por encima de los trabajadores que la ejecutan; pues un lugar semejante al del arquitecto tienen en la divina edificación de la Iglesia y de la cura de almas, además de los Obispos, los profesores de Teología, que investigan y enseñan cómo la cura de almas ha de ejercerse». Se ve igualmente esto mismo en frases incidentales de otros escritos ocasionales suyos, compuestos a ruegos de cualquier persona que acudía a él, pues jamás sabía dar una negativa. Así en el opúsculo dirigido a la archiduquesa de Brabante «sobre la manera

de tratar a los judíos», habla de «los muchos trabajos que el profesorado de Teologia consigo trae». Y en el tratado *De Sortibus* escribe, que aprovecha el tiempo de las vacaciones para dar las explicaciones que se le piden.

Esta manera de entregarse seria y exclusivamente al ejercicio de su vocación profesoral, esta actividad docente ejercida con toda la energía de su rico espíritu, continuada, fecundada y profundizada por su incansable actividad en el escribir, daba a nuestro escolástico una grande reputación en las altas escuelas de París. Se ensalzaba a Santo Tomás sobre todo, como dice su biógrafo Guillermo de Toco, por su originalidad, por el espíritu y la noble independencia de su enseñanza: «El ha introducido en su enseñanza nuevas cuestiones, exponiendo argumentos nuevos en el desarrollo de sus pruebas y procediendo por un nuevo y claro método de investigación y resolución científica. Cuantos de este modo le oían enseñar algo nuevo, y con nuevos argumentos resolver las dudas y dificultades, no dudaban de que Dios iluminaba a este pensador con rayos especiales de su luz», pues no ejercía Tomás de Aquino su profesorado marchando por trilladas sendas y según antiguos conceptos. Y que esta su gran aptitud para la enseñanza y este entregarse a ella sin reservas le conquistó desde luego gran número de partidarios y de discípulos entusiastas, es un hecho, hasta ahora en parte discutido y en parte insuficientemente

probado, pero que más adelante veremos claramente desde otros puntos de vista. Así enseñó Tomás en París hasta 1259, coincidiendo algún tiempo su enseñanza con la de su hermano de hábito Pedro de Tarantasia, que luego fué Papa con el nombre de Inocencio V.

En el Capítulo general celebrado en Valenciennes en 1259, en el cual se había de trazar un plan de estudios para las escuelas dominicanas, pudo ya Tomás hacer valer sus propias experiencias de la cátedra. Aquí trazó él, juntamente con los Maestros Bonushomo, Florencio, Alberto Magno y Pedro de Tarantasia, las líneas generales de los estudios de la Orden. En este mismo Capítulo se determinó la creación de escuelas en España para formar misioneros contra judíos y sarracenos especialmente. Destinada a estos misioneros y por excitaciones de San Raimundo de Peñafort escribió Tomás en Italia entre el 1259 y 1264 su *Summa contra Gentes*.

La mayor parte del 1260 la pasó, ocupado también en cosas de enseñanza, en Italia, su patria, de la que había salido hacía quince años. Desde 1261 hasta 1264 vivió con el Papa Urbano IV como teólogo de la corte pontificia. Las ciudades en las cuales la corte pontificia solía tener asiento Orvieto y Viterbo, conservan aún hoy recuerdos de nuestro Santo. Algunos de sus escritos *(Catena aurea, Contra errores Græcorum)* se los dedicó Tomás a Urbano IV o para él los compuso. En

estos años fué también cuando él intervino en la introducción de la fiesta del Corpus, componiendo el magnífico Oficio y otras admirables poesías al Sacramento.

En la corte de Urbano IV se puso Tomás en relación con su hermano de hábito, perito en lenguas, Guillermo de Moerbeca, y le encargó la traducción directa del griego al latín de las obras de Aristóteles. De aquí provienen la firme base y la seguridad filológica, que caracteriza sus comentarios y demás escritos sobre Aristóteles, procedentes casi todos de este período italiano; seguridad filológica, que no tienen los escritos de otros escolásticos, como el mismo Alberto Magno, que tuvieron que servirse de las traducciones de un Miguel Escoto, por ejemplo, hechas sobre el texto árabe de Aristóteles. A la estancia de Tomás en la corte de Urbano IV parece referirse la siguiente observación del Maestro Enrique, el poeta de Wiirzburg, en la poesía de curia editada por Granert: «Allí (es decir, en la corte del Papa), hay uno, que, si la antigua filosofía desapareciese del mundo, habría de ser el inventor de la filosofía nueva. El volvería a darla a conocer por más excelente manera; y a todos los antiguos filósofos habría de sobrepasar por la nobleza de su ciencia».

Sabiendo igualmente el Papa Clemente IV, sucesor de Urbano, apreciar el talento y la virtud de Tomás, le ofreció la silla arzobispal de Nápoles. Pero a fuerza de ruegos y lágrimas

logró el humilde sabio mantenerse en su puesto de sencillo religioso y al servicio exclusivo de la ciencia.

El Capítulo provincial de la provincia romana celebrado en Anagni en 1265, llamó a Tomás a Roma confiándole la dirección de los Estudios. En el tranquilo convento de Santa Sabina sobre el Aventino, donde Santo Domingo había vivido, ejerció este nuevo cargo Tomás con el celo acostumbrado. Desde 1267 volvió a ejercer el oficio de Lector o catedrático en Viterbo, donde estaba la corte de Clemente IV. El tiempo, que, aquí en Italia más que en París, le dejaban libre sus clases, lo dedicaba el aquinatense a la preparación de numerosos escritos, y principalmente del más maduro de todos, su *Summa theologica*, cuya primera parte corresponde a este período de su enseñanza en Italia.

En el otoño de 1269 abrióse a nuestro sabio más ancho campo de trabajo, al ser llamado por sus Superiores para enseñar de nuevo Teología en la Universidad de París. Esta su segunda estancia en París, 1269-1272, señala el punto culminante en la labor científica del Santo. Fueron años de producción literaria extraordinaria, pero también de luchas difíciles.

El fuego de la lucha que desde 1256 los profesores del clero secular habían declarado a los de las Ordenes Mendicantes, y que había continuado propagándose oculto entre ce-

nizas, había vuelto a declararse en un verdadero incendio. Esta vez eran Gerardo de Abbatisvilla, notable sabio, famoso por sus *Quaestiones quodlibetales*, y Nicolás de Lisieux los directores del movimiento contra franciscanos y dominicos. Tomás se presentó de nuevo ante los enemigos como un muro insuperable, con el alto prestigio de su ciencia y sus dos escritos de combate: *Contra doctrinam retrahentium a religione*, y *De perfectione vitae spiritualis*.

De mucha mayor cuantía era aún otra lucha que el ilustre dominico tuvo que sostener en París, y en la que había de recoger gloriosísimos laureles: la lucha entre el *peripatetismo cristiano* del que Tomás se presentó como representante, y el *peripatetismo averroista*. Dentro de la Facultad de Artes de la Universidad de París habíase hecho fuerte una dirección que dió mucho que hacer a los teólogos ortodoxos, la del peripatetismo averroista, principalmente capitaneada por Siger de Brabante y Boecio de Dacia. Para los secuaces de esta dirección, era tenida en tanto la doctrina de Aristóteles tal cual Averroes la había interpretado, que aun contra el dogma aceptaban sus averroísticas proposiciones, por ejemplo, la doctrina de la eternidad del mundo, la negación de la Providencia y de la libertad humana, y sobre todo, la afirmación de la unidad numérica del alma intelectual en los hombres todos.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

Frente a este aristotelismo averroista presentó Santo Tomás un aristotelismo cristiano, es decir, un aristotelismo expurgado, corregido y adaptado a las enseñanzas de la Iglesia. En una obra titulada: *De Unitate intellectus contra Averroistas*, o según un manuscrito que se conserva en Munich (Clm. 8001, fol. 29): *Tractatus Fr. Thome contra mag. Sogerum de unitate intellectus*, combate Tomás con la mayor energía el mono-psiquismo, el de más perniciosas consecuencias de los errores de Siger, y demuestra que en este punto el Estagirita ha sido falsamente interpretado. Que aquí se ventilaba una cuestión de la mayor importancia teológica y de gran actualidad en aquel tiempo, se ve claro por las vibrantes y encendidas palabras con que el Angélico, tan dulce y manso de suyo, termina este escrito: «Esto hemos escrito para destrucción del sobredicho error, no apoyándonos en documentos de fe, sino en razones y enunciados propios de filósofos. Si alguno, sin embargo, afanoso por conquistar la gloria de un falso nombre de ciencia, tuviese algo que decir contra esto que hemos escrito, que no ande hablando a escondidas, ni ante niños incapaces de juzgar árduas cuestiones, sino que contra este escrito escriba, si se atreve, y me encontrará no sólo a mí, el menor de todos, sino a otros muchos cultivadores de la verdad, que sabrán resistir su error y volver cuerda su ignorancia».

Tomás vió coronado su esfuerzo, al ser

condenado el averroismo por el Obispo de París el 10 de Diciembre de 1270.

No era Siger de Brabante el único, en la Facultad de Artes de París, contra el cual se daba la batalla. Pero también Tomás tuvo al punto en esta Facultad seguidores entusiastas; entre los cuales sobresale, como «el más fiel discípulo del Aquinatense», el profesor Pedro de Auvernia, el mismo que terminó el comentario de Santo Tomás sobre el libro de Aristóteles *De cœlo et mundo*.

La victoria sobre el aristotelismo averroista fué celebrada por el arte medioeval sobre todas las demás obtenidas por el Aquinatense. Los cuadros de altar de Filippino Lippi, en la iglesia de la Minerva de Roma, de Fr. Traini, en la de Santa Catalina de Pisa, y el cuadro al temple de Benozzo Gozzoli del Louvre, representan «el triunfo de Santo Tomás» sobre Averroes, que a los pies de aquél yace anonadado.

Una tercera lucha aún, quizá la más dolorosa para su noble espíritu, tuvo que sostener Tomás en París, al verse combatido en muchas cuestiones científicas por los teólogos franciscanos. La condenación del aristotelismo averroista extendió sus sombras hasta tocar, al parecer, en Alberto Magno y Tomás de Aquino, representantes del aristotelismo cristiano. Ya de antes había este aristotelismo suscitado desconfianzas entre los teólogos rígidamente conservadores del clero secular y principalmente de la Orden franciscana. Y aun

dentro de su misma Orden, encontró Tomás opositores, sobre todo en Inglaterra (Roberto de Kilwardby), respecto de su nueva dirección científica. Para estos teólogos de la oposición, había de ser San Agustín la autoridad suprema, no sólo en teología, sino aun en las cuestiones filosóficas, considerando los textos y las doctrinas de Aristóteles más bien como ornamento o auxiliar metódico.

Para Santo Tomás era ciertamente San Agustín el más grande de los Padres de la Iglesia y el de mayor autoridad en Teología. Pero al Estagirita era preciso reservarle un lugar importantísimo. Ofreciendo su doctrina, tanto por su contenido como por su forma, aspectos grandemente favorables para la especulación teológica, así en el punto de partida como en su ulterior desarrollo, Aristóteles era para Santo Tomás en filosofía y sobre todo en psicología y en la teoría del conocimiento, la máxima autoridad, a la cual había que incorporar, por una interpretación concordista en cuanto fuese posible y necesario, la tradición agustiniana. Así explotó en vivas llamas la lucha entre la dirección conservadora de lo que se llamó agustinismo, y el aristotelismo progresivo de Alberto Magno y de Tomás de Aquino.

El teólogo franciscano Juan Peckham se puso al frente de los enemigos de Tomás en esta lucha, en la cual se trataba ante todo de la doctrina tomista que afirma la unidad de

forma sustancial en el hombre. Tomás expuso sencillamente sus puntos de vista y sus sinceras convicciones, ante sus colegas, con la mayor tranquilidad y humildad—como el mismo P. Peckham mucho más tarde confiesa en cartas suyas de los años 1284 y 1285—sometiendo toda la cuestión al juicio del Colegio de profesores de Teología de París.

De estas intranquilidades y controversias, las cuales, sin embargo, en manera alguna llegaron a perturbar la paz del alma del Santo y la placentera actividad literaria del sabio, fué sacado Tomás por una orden de sus Superiores, que le mandaron dejar su clase de París hacia la Pascua de 1272. Que este llamamiento de Tomás sorprendió desagradablemente a sus compañeros de profesorado, se deduce claramente de los esfuerzos, vanos por lo demás, hechos por la Escuela de París para obtener del Capítulo General de la Orden que se celebró en Florencia en Junio de ese mismo año, la vuelta de Santo Tomás a su cátedra.

Nuevamente se volvió a encontrar Tomás en su patria. El Capítulo Provincial de la provincia romana celebrado igualmente en Florencia en 1272, le volvió a dedicar a la enseñanza, encomendándole la creación y ordenación de un Estudio general de Teología. El lugar en que este Estudio había de establecerse, se dejó a su libre elección, dándole para todo lo demás plenísimos poderes. Tomás, influído en parte por las instancias del Rey Car-

los de Anjou, se decidió por Nápoles. Aquí había hecho los primeros estudios en su fresca juventud; aquí, su corazón, hambriento de Dios, había comenzado a gozar la paz del claustro en la Orden de Santo Domingo; aquí, por fin, viene a alcanzar ahora, en la plenitud de la edad, la cumbre a que le elevaran su esfuerzo de asceta y la creadora actividad del sabio. ¿Podría él sospechar que eran ya muy pocos los años de vida que le quedaban?

De la tranquila actividad de Nápoles fué Tomás sacado de nuevo por el Papa Gregorio X, que hizo venir al gran teólogo para el Concilio de Lión (1274), en que había de tratarse principalmente de la Unión de las iglesias cismáticas. No quería el Jerarca supremo de la Iglesia prescindir del autorizado consejo del famoso teólogo, que tanto en su gran obra, la *Summa,* como en sus monografías, principalmente *Contra errores Græcorum*, se había manifestado tan profundo conocedor de las cuestiones que en el Concilio habían de ventilarse.

El viaje al Concilio debía ser para Tomás el último viaje. De las noticias auténticas que se conservan acerca de este último año de su vida, se deduce que Tomás venía ya muy cansado y excesivamente sobrecargado de trabajo, no pudiendo sus fuerzas corporales soportar el paso acelerado de la actividad de su espíritu. Puesto en camino, aun antes de llegar a Roma, cayó enfermo, herido de muerte. En

la abadía cisterciense de Fossanova, junto a Terracina, en la que se había detenido para descansar, entregó santamente su alma a Dios en 7 de Marzo de 1274.

En el lecho de muerte, al recibir el santo Viático, dijo estas palabras: «Recíbote amoroso, Rescate de mi alma. Por tu amor estudié y trabajé noches y días; y Tú has sido el objeto de mis predicaciones y enseñanzas. Jamás he dicho nada contra Tí. Ni pertinaz me aferro a mi opinión, sino que si algo he dicho menos recto acerca de este santo Sacramento, lo someto todo al juicio de la Iglesia Católica Romana; en cuya obediencia quiero salir ahora de este mundo».

Reginaldo de Piperno, el inseparable amigo y compañero del Santo, el que más profundamente había penetrado en esa alma sencilla y pura, el que oyó la confesión general de toda la vida del moribundo amigo y maestro, dió testimonio, apenas ocurrida la muerte de Tomás, de que su alma estaba tan pura e inocente como la de un niño de cinco años. Los monjes de Fossanova, a los cuales Tomás, desde el mismo lecho de muerte, había explicado el *Cantar de los Cantares*, quedaron con la impresión de haber presenciado la muerte de un santo.

La noticia de su muerte despertó en París profunda tristeza. Las altas escuelas de esta ciudad tenían que llorar la temprana muerte de un sabio, genial, noble y entusiasta, que

había sido su orgullo y su ornamento. En un escrito dirigido por la Facultad de Artes (de Filosofía diríamos hoy) al Capítulo general dominicano de Florencia (1274), se dedica al sabio fallecido un elogio conmovedor. En él, de insuperable manera, se celebra a Tomás como el faro, el sol de aquel siglo, lamentando profundamente que con su muerte se haya cegado la fuente de la cual semejante resplandor irradiaba sobre la Iglesia.

También en ese escrito entusiasta se hace la súplica de que las reliquias del Santo vengan a descansar en París. Pues sería inconveniente e injusto que otra ciudad distinta de París, en donde se ha educado, se ha desarrollado, y tanto y tan correspondido interés y actividad ha provocado, venga a ser la poseedora de tal tesoro. Un digno monumento para guardar sus reliquias, debería contribuir a perpetuar y afirmar más en el corazón de las generaciones venideras, la memoria del celebrado Maestro, la cual ya por sus escritos, en las altas escuelas de París permanecerá siempre viva.

Esta súplica de la Facultad de Artes de París, no obtuvo resultado favorable. Tras varias contingencias, las reliquias del Aquinatense vinieron a descansar en la iglesia del convento dominicano de Toulouse. Y desde la revolución francesa, se encuentran en esta misma ciudad en la iglesia monumental de San Saturnino.

II

Productos de su actividad literaria

La cantidad y la extensión de los escritos del Angélico es algo verdaderamente asombroso, sobre todo, teniendo en cuenta, que él no alcanzó siquiera la edad de cincuenta años y que tuvo que dividir considerablemente su tiempo entre la enseñanza y los piadosos ejercicios de la vida del claustro.

Entre los libros de su cosecha introdujéronse más tarde algunos apócrifos, caso frecuente en la literatura escolástica. En esta labor crítica respecto de obras y textos del Aquinatense han trabajado Barbavara, Antonio de Sena, Nicolai, J. Echard, de Rubeis, y en los últimos tiempos P. A. Uccelli, E. Denifle y el P. Mandonnet. La separación entre los escritos auténticos y los apócrifos es ya decididamente fácil, como advierte el P. Mandonnet, porque existe un catálogo oficial, en el cual se puede tener completa confianza, de las obras de Santo Tomás, que data de 1319, cuyo valor está todavía confirmado y realzado por otro catálogo

semejante que también ha llegado hasta nosotros.

Según esto puede darse la siguiente lista de obras como seguramente auténticas de Santo Tomás, indicando en lo posible el tiempo en que fueron compuestas, ya que la cronología de sus escritos es muy digna de notarse para formar un juicio completo de su doctrina:

A. OBRAS FILOSÓFICAS.

I. *Comentarios a Aristóteles:*
1. A las Perihermeneias (1269-1271?)
2. Al segundo libro de los Analíticos.
3. A los 10 libros de la Ética (1261-1264).
4. A los 12 libros de la Metafísica, íd.
5. A los 8 libros de la Física, íd.
6. A los 3 libros sobre el alma *(De anima)*.
7. Al libro sobre el sentido y la sensación *(De sensu et sensato)*.
8. Al libro sobre la memoria y el recuerdo.
9. A los libros 1-3 sobre el cielo y la tierra *(De cœlo et mundo*, 1272).
10. A los 8 libros sobre el origen y fin de las cosas naturales (1272).
11. A los 4 primeros libros de la Política (1272).
12. A los 4 primeros libros de Meteorología (1269-1271?).

II. *Comentario al* LIBER DE CAUSIS (probablemente hacia 1268).

III. *Opúsculos filosóficos:*

1. De occultis operationibus naturae (De las operaciones ocultas de la naturaleza).
2. De principiis naturae (De los principios de la naturaleza).
3. De mixtione elementorum (De la combinación de los elementos).
4. De motu cordis (Del movimiento del corazón).
5. De ente et essentia (Del sér y de la esencia).
6. De aeternitate mundi contra murmurantes (De la eternidad del mundo contra los murmuradores, 1270).
7. De unitate intellectus contra averroistas (De la unidad del entendimiento contra los averroistas, principalmente contra el libro *De anima intellectiva* de Siger de Brabant, 1269-1272).
8. De substantiis separatis (De las sustancias separadas. Después de 1260).

B. Obras de caracter preferentemente teológico.

I. *Exposición general de la Teología sistemática:*

1. Comentario a los 4 libros de las Sentencias de Pedro Lombardo (1253-1255). Otro comentario compuesto más tarde por Santo Tomás al primer libro de las Sentencias se ha perdido.

2. *Compendium theologiae ad Reginaldum* (Un resumen no terminado de la teología, escrito después de 1260).

3. *Summa theologica*. Las partes primera y segunda *(Prima* et *Secunda)* de la Suma proceden de los años 1265-1271. La tercera *(Tertia Pars)* se escribió entre 1271-1273 y quedó incompleta. La completó con lo que se llama Suplemento Reginaldo de Piperno.

II. *Monografías:*

1. *Quæstiones quodlibetales* (1). Los libros 1-6 fueron compuestos en París de 1269 a 1272 y los 7-11 en Italia en 1272-1274

2. *Quaestiones disputatae* (2):

a) *De veritate* (Sobre la verdad, 1256-1259).

---

(1) Las *Quæstiones quodlibetales* son el resultado de las conferencias, discusiones, *actos* académicos solemnes, o como quieran llamarse, que cada maestro en teología solía tener unas dos veces al año, antes de Navidad y antes de Pascua, sobre las materias más diversas. Por esto la literatura de los *Quodlibeta* no es susceptible de orden ninguno sistemático.

(2) Las *Cuestiones disputadas* son el resultado de las discusiones o *actos* ordinarios que cada profesor de teología debía tener cada quince días para profundizar y acabar de esclarecer las cuestiones que iba explicando en el curso. Las *Cuestiones disputadas* de Santo Tomás, como las de otros escolásticos, por ejemplo, Mateo de Aquasparta, ofrecen una exposición completa profunda y ordenada de las cuestiones teológicas. Más tarde la diferencia entre las *Quæstiones quodlibetales* y las *disputatae* se fué borrando.

b) *De potentia* (Sobre el poder de Dios, 1260-1268).
c) *De spiritualibus creaturis* (De las creaturas espirituales, íd.)
d) *De anima* (Acerca del alma, íd.)
e) *De unione Verbi incarnati* (De la unión del Verbo encarnado, íd).
f) *De malo* (Acerca del mal, íd.)
g) *De virtutibus in communi* (De las virtudes en general, 1269-1272).
h) *De virtutibus cardinalibus* (De las virtudes cardinales, íd.)
i) *De caritate* (Acerca de la caridad, íd.)
j) *De correctione fraterna* (De la corrección fraterna, íd.)
k) *De spe* (Acerca de la esperanza, íd.)

III. *Opúsculos preferentemente dogmáticos:*
1. *De articulis fidei et sacramentis* (Sobre los artículos de la fe y los sacramentos).
2. *In Dionysium* De divinis nominibus (Sobre el libro de San Dionisio *de los nombres divinos*).
3. *In Boethium* De Trinitate (Sobre el libro *de la Trinidad* de Boecio).
4. *In Boethium* De hebdomadibus (Sobre el libro *de las semanas* de Boecio).
5. *In primam decretalem* (Sobre la primera Decretal).
6. *In secundam decretalem* (Sobre la segunda Decretal).

7. *Responsio de articulis XXXVI.*
8. *Responsio de articulis XLII.*
9. *Responsio de articulis CVIII.*
10. *Articuli iterum remissi.*
11. *Responsio de articulis VI.*

Respuestas a cuestiones o preguntas que de diversas partes le hacían a Sto. Tomás.

12. *Responsio ad Bernardum abbatem* (Carta al abad de Monte Cassino, Bernardo Ayglerio).

IV. *Obras apologéticas:*

1. *Summa contra Gentes* (Suma contra los Gentiles, principalmente contra los árabes, compuesta 1259-1264. El autógrafo se conserva en la Biblioteca vaticana).
2. *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos* (Las razones o fundamentos de la fe, contra sarracenos, griegos y armenios).
3. *Contra errores Graecorum* (Contra los errores de los griegos, 1261-1264).

V. *Cuestiones prácticas de Teología, Derecho, Sociología y política:*

1. *De sortibus* (De las suertes).
2. *De judiciis astrorum* (Sobre la adivinación por los astros, después de 1260).

3. *De forma absolutionis* (Sobre la fórmula de la absolución).

4. *De emptione et venditione* (De la compra-venta).

5. *De regimine principium ad regem Cypri* (Del régimen o gobierno de los príncipes, dedicado al rey de Chipre. El libro 1.° y el 2.° hasta el cap. 4.° incl. los escribió Santo Tomás quizá hacia 1266; lo restante es de Tolomeo de Lucca).

6. *De regimine judaeorum ad ducissam Brabantiae* (Cómo se ha de portar el gobernante con los judíos, dedicado a la duquesa de Brabante. 1263-1267?)

VI. *Ascesis y vida religiosa:*

1. *Expositio Orationis dominicae* (Exposición del *Padre nuestro*).

2. *Expositio Symboli Apostolorum* (Exposición del *Credo*).

3. *De duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis* (De los dos preceptos de la caridad y de los diez Mandamientos).

4. *Officium corporis Christi* 1264, (Oficio del Corpus o del Smo. Sacramento con otros himnos y poesías a la Eucaristía).

5. *Collationes dominicales* (Pláticas o sermones de domingo).

6. *Epistola ad quendam fratrem de modo studendi* (Carta a un hermano religioso sobre el modo de estudiar).

7. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (1256 o 1257).
8. *De perfectione vitae spiritualis* (antes de 1270).
9. *Contra retrahentes a religioso cultu* (1270).

} Escritos de polémica defendiendo el estado religioso.

VII. *Obras exegéticas.*

Comentarios o explanaciones:

1. Del libro de Job.
2. De los cuatro primeros nocturnos del Psalterio.
3. Del Cantar de los Cantares.
4. De Isaías
5. De Jeremías.
6. De los Trenos.
7. *Catena aurea super IV Evangelia* (Exposición de los cuatro Evangelios por una encadenada combinación de textos de los Padres. La parte que se refiere a San Mateo fué escrita entre 1261 y 1264; todo lo restante estaba terminado antes de 1262).
8. *Lectura* o lecciones sobre el evangelio de San Mateo (en París).
9. Lecciones sobre el evangelio de San Juan (con una terminación de Reginaldo de Piperno, 1269-1272).
10. Exposición de las epístolas de San Pa-

blo (El comentario o exposición de la *Epístola a los romanos* y a la *1.ª a los Corintios* hasta el v. 10 está escrito por el mismo Santo Tomás; lo restante es una fiel reproducción de sus *lecciones* hecha por Reginaldo de Piperno, hacia los años 1269-1273).

III

Su individualidad científica y su método de trabajo

Tomás de Aquino ha hecho sobre sus contemporáneos la impresión de una extraordinaria personalidad de poderosísimo espíritu. Tolomeo de Lucca le llama: «Arca de la filosofía y de la teología»; Juan de Colonna le ensalza como «maestro incomparable». Con entusiasmo casi insuperable hablan también del Santo otros compañeros suyos de religión: Bernardo de Clermont, Armando de Bellovisu, y sobre todo Guillermo de Tocco; y de esta impresión no participaban solamente sus hermanos de hábito. En el mismo Siger de Brabante se encuentra esta frase: *"Praecipui viri in philosofía Albertus et Thomas„, los principales autores en filosofía, Alberto y Tomás*

El profesor de París, Godofredo de Fontaines, que en el terreno científico suele seguir caminos bien distintos de los de Tomás, le alaba, sin embargo, lleno de entusiasmo, llamándole «el más famoso de los maestros», y diciendo, que sus enseñanzas, después de las

de los Padres, son las más provechosas y las más dignas de encomio, y que aun las enseñanzas de otros teólogos sólo por él han logrado echar raíces, después de haber de él recibido su correctivo y su sazón.

Entrar ahora en el análisis de esta su personalidad científica, que tan poderoso influjo ejercía sobre sus contemporáneos, no es fácil empresa. Ante todo, falta tratándose de Santo Tomás, un epistolario, como el de San Anselmo de Canterbury, por ejemplo, que tantas perspectivas nos descubre de la vida íntima de este Santo. Por otra parte, su biógrafo Guillermo de Tocco, no llega a pintar jamás finamente las profundidades del alma, como lo ha hecho Cadmer, el biógrafo de San Anselmo. Además, nuestro Santo Doctor apenas tuvo ocasiones de escribir nada de carácter práctico, que es en donde mejor se imprime el colorido personal, como las tuvo, por ejemplo, en grande escala, San Buenaventura, en su puesto de General de la Orden. Por esto para diseñar de una manera científica y objetiva el retrato de nuestro Teólogo, no hay otro medio que el de buscarle en sus obras, cuyo carácter estrictamente impersonal y objetivo, sólo después de mucha fijeza y mucho profundizar, permite ir descubriendo la personalidad del autor. Y en esta labor sobre la personalidad del Aquinatense, a la vez que las notas características del sabio, no hay más remedio que ir recogiendo y ordenando las del Santo.

Tomás de Aquino, como San Agustín, como San Anselmo, como Hugo de San Víctor, ha hecho notar muchas veces la relación que existe entre las disposiciones ético-religiosas de la persona y su capacidad para conocer y profundizar las verdades suprasensibles. Ya Platón había advertido que el conocimiento de lo verdadero y de lo eterno sólo es posible al alma pura y no dominada por la vida de los sentidos. Eso que Santo Tomás decía de las relaciones entre la pureza moral, el amor de Dios y los dones del Espíritu Santo por una parte, y la especulación teológica por otra, lo decía por propia experiencia. No es posible separar en Santo Tomás la imagen científica de la *imagen ético-religiosa de su grande espíritu*, pues ambas son una sola y única imagen. En Santo Tomás no es posible comprender al investigador y al sabio sin comprender al Santo.

Esa imagen la ha pintado muchas veces con inefable amor, su hermano de hábito y muy próximo pariente espiritual, Fr. Angélico de Fiésole. Para éste es siempre Tomás el pensador abstraído de todo lo terreno y sumido en los más altos misterios, pero nunca frío y rígido, sino respirando de toda su persona placidez y amor, que calienta y gana los corazones. Esta es la misma imagen que Guillermo de Tocco nos hace descubrir en su biografía, y la misma que irradia de las declaraciones de los testigos en las actas del proceso de su canonización. Estas declaraciones, por

lo que principalmente se refiere a Reginaldo de Piperno y Juan de Caitia, discípulos y amigos del Santo, ofrecen, con una coincidencia casi literal, una serie de rasgos, con los cuales no es difícil presentar una fiel y viva imagen de su carácter.

Tomás era, según esto, un espíritu del todo levantado sobre las inclinaciones y preocupaciones de lo terreno; una flor encantadora de pureza y de inocencia, que buscaba perennemente a Dios, como al sol de su corazón y de su espíritu. Poco tiempo dedicaba a la comida y al sueño. Celebraba misa muy de mañana, y oía otra a continuación; oyendo dos, los días en que no podía celebrarla él mismo. El resto del día lo repartía entre la oración, la enseñanza y el trabajo de escribir sus obras. Jamás se puso a escribir sin haber antes orado con instancia y muchas veces con lágrimas. Para aprovechar mejor el tiempo, solía dictar a varios escribientes a la vez.

Era la suya una naturaleza enteramente interior y recogida. Ni una palabra ociosa asomaba sobre sus labios. De tal modo vivía abstraído de lo terreno, que aun en la mesa mientras comía estaba ocupado en divinas contemplaciones, y ni se daba cuenta de lo que comía ni de lo que ocurría a su derredor.

En la misma mesa del rey de Francia San Luis, olvidado así de todo y siguiendo solamente con afán el trabajo de su incansable inteligencia, según Guillermo de Tocco refiere,

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

dando sobre la mesa un grande golpe exclamó de pronto: "*Conclusum est contra Manichaeos*, he hallado un argumento concluyente contra los maniqueos». Por esto los superiores de su Orden, como dice el mismo biógrafo, enviaban siempre con el Santo, como compañero inseparable, a Reginaldo de Piperno, el cual debía cuidar de que se alimentase y no se olvidase demasiado de las exigencias de la vida práctica, perdido en los sublimes mundos de su vida interior y de sus elevados pensamientos.

Este vivir contínuo en un mundo más alto iba unido en Tomás con una asombrosa humildad, y una amabilidad tal, que cuantos a él se acercaban quedaban encantados; y toda oposición o enemistad se disipaba con su sola presencia.

Cuando Dante en su banquete le llama «el bueno de Fray Tomás», no hace otra cosa que conformarse con las noticias de sus primeros biógrafos y con las del proceso de su canonización acerca de su humildad y bondad de corazón. En humildad y en paciencia era Tomás un verdadero prodigio. Jamás se le veía excitado, por ningún género de contrariedades. En las discusiones, en que aun las personas cultas con tanta frecuencia se acaloran y se propasan, permanecía siempre Tomás amable y manso, y nunca venía a su boca una palabra más alta o menos conveniente. De esto da testimonio su mismo adversario científico Juan

Peckham, quien en una carta del año 1285 dice, que habiendo él mismo atacado duramente al Aquinatense, éste le respondió «con grande humildad y mansedumbre». Por esta humildad impulsado, pedía a Dios ardientemente y de contínuo permanecer siempre en su Orden en el estado de simple religioso.

La bondad de su corazón se manifiesta en muchos hermosos rasgos y circunstancias de su vida. En sus opúsculos se le ve con la mayor buena voluntad del mundo dar soluciones y respuestas a cuantas preguntas se le hacían. Por la manera de comenzar y de terminar estos escritos se trasluce muchas veces un inapreciable olvido de sí mismo por atender a los demás.

Para con su familia guardó siempre en el estado religioso y aun en la cumbre de su actividad y de su gloria científicas, un tiernísimo cariño. Y otro rasgo hermoso, tan humano como cristiano, de su alma, fué la fidelidad con que guardó siempre sus amistades.

Bien celebrada ha sido su amistad con San Buenaventura, de la cual, sin embargo, hablan poco las fuentes primitivas. Conmovedoras son por lo tiernas sus amistosas relaciones con su noble hermano de hábito Reginaldo de Piperno, el compañero inseparable, sobre todo, en los últimos años de su vida, y testigo y confidente de su rica vida interior, al cual Tomás dedicó algunas de sus obras. Su *Compendium theologiae* lleva al frente la siguiente dedica-

toria: «Al hermano Reginaldo, carísimo compañero». Lástima, que Reginaldo haya seguido tan pronto al sepulcro a su maestro, su amigo, y en cierto modo su pupilo, sin que haya tenido tiempo de escribirnos algo de su vida y de su alma.

Con su Maestro Alberto Magno parece haber tenido Tomás gran intimidad, aun en los últimos años de su vida. En las actas de su canonización se dice que el gran Alberto, después de la temprana muerte de su discípulo, no podía oir pronunciar su nombre sin que se le saltasen las lágrimas; y ya en edad muy avanzada, no temió hacer el largo viaje que separa a Colonia de París, para venir a esta ciudad a defender las doctrinas de su gran discípulo. En la vida de estos grandes sabios de la Edad Media se encuentran frecuentemente estos conmovedores rasgos de nobleza de corazón, que en vano se buscarían hoy en la vida de los modernos sabios.

* * *

Después de haber tratado de diseñar al Santo, busquemos ahora en el Aquinatense los rasgos principales del sabio. El carácter fundamental de la vida espiritual del Santo, aquel vivir en un mundo suprasensible y divino, aquel descanso sabático de su corazón manso y humilde, se comunica también a la vida y a la actividad del sabio y marca y sella igualmente su *individualidad científica.*

Para formarnos una idea de esta individualidad científica del Doctor de Aquino, será lo mejor considerar el fin que en todos sus estudios y trabajos se proponía, y los medios que empleaba para conseguirlo.

El *fin de toda su labor y vida científica* fué penetrar lo más profundamente posible en el reino de la verdad suprasensible y sobrenatural, en el conocimiento, siempre alegre y plácido al espíritu, de las causas, de las relaciones, de las leyes, de las fuerzas e impulsos naturales y sobrenaturales del Cosmos. Formar en el alma una representación cabal del orden del universo *(Summa contra Gentes*, I, 1). Ese conocimiento de las más altas cosas, aunque sea imperfecto, es lo que da aquí abajo al espíritu del hombre la perfección más alta *(Summa contra Gentes*, I, 5).

La teología, la *doctrina sacra*, es apreciada por Santo Tomás como «una impresión de la divina ciencia» (1), como una participación del saber mismo de Dios y como un anticipo de la visión beatífica; apreciación ésta de Santo Tomás que encontró su apoteosis mayestática en la célebre *Disputa* de Rafael.

Para conseguir ese elevado fin científico, emprende Santo Tomás el camino de *pensar por cuenta propia, utilizando los resultados de la investigación y del pensamiento antiguos*,

(1) «Quaedam impressio divinae scientiae». *Summa theol.*, I, 1, 3.

y buscando sobre todo puntos de vista ético-religiosos.

Según esto, la individualidad de nuestro gran escolástico se caracteriza por una especulación lógico-metafísica personal e independiente, un método positivo-histórico de estudio y de trabajo, y un sello religioso-místico que informa toda su obra.

Santo Tomás, ante todo, realizó *un trabajo de investigación metafísica según métodos rigurosamente lógicos*. Su método científico se apoya siempre en puntos de vista rigurosamente objetivos, dirigido y dominado únicamente por el ideal de la verdad. «En el aceptar o rechazar ajenas opiniones, no debe el hombre dejarse conducir por el amor ni el odio, sino solamente por la mayor certeza de la verdad». *(In XII Metaph.,* lect. 9). Constantemente sigue nuestro investigador el camino recto de la verdad, buscando exclusivamente la mayor luz y claridad en cuantos problemas plantea. Dejando bien asentados los principios y los resultados de anteriores investigaciones, afirmando bien sobre ellos las conquistas nuevas, encadenando demostración con demostración, prueba con prueba, llega siempre con paso firme a hacer surgir vívida y fulgente la solución que se busca. Jamás deja de distinguir con precisión lo cierto de lo dudoso, lo real y seguro de lo que solamente lo parece, el resultado sólido y definitivo de una investigación, de lo que no es quizá más que una hi-

pótesis. P. Duhem, historiando el sistema astronómico de Copérnico (1), alaba a Santo Tomás por haber sostenido *(De coelo et mundo* II, lect. 17, *Summa theol.* I, 32, 1 ad 2) respecto del sistema de Tolomeo, que las hipótesis en que se apoya un sistema astronómico en tanto son aceptables en cuanto por ellas se pueden explicar las observaciones hechas, pero no por esto deben tenerse por verdades demostradas.

En su marcha hacia la verdad y la luz no encuentra el Santo Doctor ningún obstáculo que le haga torcer su camino. La técnica escolástica de la exposición, con sus dos momentos *pro* y *contra,* decidiéndose por una solución determinada, y resolviendo al punto los argumentos contrarios (Argumento: *Videtur quod non...*; contra-argumento: *Sed contra...*; cuerpo del artículo: *Respondeo dicendum...*; solución de los argumentos en pro de la opinión contraria: *Ad primum...*) no era en Santo Tomás un artificio vano de dialéctica, sino más bien un procedimiento vivo de duda metódica objetiva. En la solución a las objeciones hay con frecuencia observaciones nuevas y añadiduras que acaban de confirmar la tesis defendida en el cuerpo del artículo. Con todo, en muchas de sus obras, como en la *Summa*

---

(1) *Essai sur la notion de Theorie physique de Platon à Galilèi,* París, 1908.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

contra Gentes y en los *Opúsculos,* prescinde Santo Tomás de esta armadura de la técnica escolástica, para dar más libertad a su pensamiento y a la marcha y desarrollo de sus demostraciones.

Con perfecto dominio de sí mismo evita Tomás toda exageración. Cuestiones baladíes, que sólo sirven como tema de discordia, no le preocupan. Gran número de sutilezas que el siglo XIII había heredado del XII fueron por Tomás echadas debajo de la mesa. Era también enemigo de todo dogmatismo exagerado. «Débese procurar no hacer ninguna afirmación falsa, principalmente si contradice a la Verdad de la fe; pero también se debe huir de dar como de fe todo lo que en esta cuestión (la de si la creación de la materia informe se hizo en tiempo anterior a la creación de las cosas) llegue a tenerse por verdadero... Pues la verdad de la fe cae en irrisión cuando algún creyente sencillo propone como de fe cosas que con ciertísimas pruebas se manifiestan ser falsas». *(De Potentia,* IV, 1).

En su amor a la verdad no dudó Tomás rectificar, completar o retractar del todo sus propias opiniones cuando por haber adquirido nuevo material demostrativo o por una más profunda reflexión llegaron a parecerle insubsistentes o erróneas. Una comparación entre el *Comentario a las Sentencias,* su primera grande obra, y la *Suma teológica,* su última

y madura exposición de la Teología, hace ver bien a las claras lo que el pensamiento científico de Tomás había progresado. Y buena prueba son de este progreso los numerosos manuscritos de *Discordancias* entre las *Sentencias* y la *Suma,* que desde comienzos del siglo XIV nos han quedado.

En su investigación científica juntaba magistralmente Tomás la *observación* con la *especulación*, la *síntesis* con el *análisis*, siguiendo así el camino medio entre dos extremos viciosos: el de dar excesiva importancia a los hechos con perjuicio de las ideas o viceversa, entre el empirismo positivista y el idealismo exagerado. En sus doctrinas sobre los sentimientos hay una cantidad no pequeña de observación psicológica. Para la teoría del conocimiento, son precisamente los hechos los que le hacen apartarse de la escuela franciscana, representante en este punto del agustinianismo, para seguir de cerca a Aristóteles. En ciencias naturales, por su espíritu de observación, sigue Santo Tomás a Alberto el Grande y Roger Bacon. Y en sus obras de carácter ético, social o político, hay, procedentes de observación, preciosos materiales. Simón Deploige ha hecho ver con gran abundancia de detalles que para las cuestiones éticas y sociales, para distinguir los campos y delimitar los problemas, tiene Santo Tomás un fino sentido de la realidad y un instinto de observación ad-

mirable (1). Tomás, sin embargo, no se detiene en la observación. Su esfuerzo tiende siempre a elevarse hasta el ser, la causa, la ley, el fin. La observación queda al servicio de la especulación metafísica.

Pero no es Tomás solamente un investigador que por métodos rigurosamente científicos marcha en busca de la Verdad, por caminos ignorados o sólo a él accesibles, antes bien, apenas es posible dejar mejor preparados ni más anchos sus caminos para que todos puedan seguirle, ni hacer más palpable la marcha de su pensamiento y el proceso de sus demostraciones. La *Suma teológica,* sobre todo, es una verdadera joya de maestría didáctica. Ya en su breve prólogo ¡qué hermosamente se expresa este didáctico instinto! «Como el doctor de la verdad católica no debe sólo instruir a los provectos, sino también enseñar a los que comienzan, según aquello del Apóstol (1 ad Corint. III, 1): *Como a párvulos en Cristo os doy leche por bebida, no alimento sólido,* ha sido nuestra intención en esta obra tratar las cosas que se refieren a la religión cristiana del modo más conveniente a la erudición de los principiantes. Pensamos, pues, que a los novicios de esta doctrina, la variedad de textos y diversidad de pareceres, les es gran impedimento, en parte por la multiplicación de inú-

(1) Simon Deploige.—*Le Conflit de la Morale et de la Sociologie,* Louvain 1911, p. 272.

tiles argumentos y artículos y cuestiones, y en parte porque aun las cosas que ellos saber necesitan no se exponen según el orden propio de la enseñanza, sino según lo exige la exposición y plan de los libros o según se presentan las ocasiones de disputar, de lo que resultan forzosas repeticiones que engendran fastidio y confusión en el ánimo del estudiante. Procurando evitar estas y otras faltas, intentamos, fiados en el divino auxilio, tratar cuanto se refiere a la sagrada doctrina con la brevedad y claridad que la materia consienta».

Tomás cumple magistralmente lo prometido en estas sencillas palabras, que por otra parte nos revelan la falta de condiciones didácticas de los *Comentarios a las Sentencias* y de la literatura quodlibetal que por entonces corría. La *Suma teológica* es un modelo acabado de organización metódica. El orden de sus tres partes, con 38 tratados, 631 cuestiones, cerca de 3.000 artículos y 10.000 objeciones, se armoniza y encadena con maravillosa arquitectura. Sencillez y claridad en todo. Sin repeticiones, sin cuestiones inútiles, sin saltos, cada miembro marcha firmemente encadenado con el anterior y lleva señalado el puesto que en la construcción total le corresponde. No es un orden puramente exterior y sistemático, sino basado en el íntimo enlace de las cuestiones, en la organización vital y trascendente de unas verdades con otras, como destellos que son al fin de una sola y suprema lumbre.

Lacordaire comparaba la *Suma teológica* por su mayestática sencillez con las pirámides de Egipto. También se ha comparado la *Suma* justamente con una de las grandiosas catedrales góticas de la Edad Media. Cuanto más se profundiza en su estudio, cuanto más se extiende la consideración hasta los últimos detalles, tanto más se admira su arquitectura prodigiosa y la esplendorosa sencillez de las leyes que su construcción gobernaron.

Hasta las condiciones de estilo y de lenguaje concurren en Santo Tomás a la armonía total de su obra. Su estilo es breve, preciso, transparente, sin hinchazón retórica, sin colorido poético. No le importa la brillantez de las imágenes, la sonoridad halagadora de la frase, sino la clara y muda representación del concepto. Ninguna parte se da a la fantasía ni al sentimiento. Sin embargo, en muchos lugares se nota, a través de las sencillas formas del lenguaje, que el gran escolástico llevaba dentro un corazón caldeado por el entusiasmo. Por eso, en brillo, desenvoltura y originalidad de estilo, sobresale por encima de Santo Tomás su amigo San Buenaventura, en quien el fuego característico de la escuela platónico-agustiniana predominaba sobre la fría y descarnada reflexión del método aristotélico.

Pero Tomás no solamente ha realizado una obra de propia investigación, desarrollando energías de lógico y metafísico consumado, sino que ha sabido acrisolar y realzar el

valor del saber y del trabajo científico, legado por las generaciones anteriores. «Su espíritu, hace notar Willmann, es como un golfo, al cual vienen a recogerse, sosegándose, toda suerte de corrientes y aguas marinas, dejando ir al fondo las impurezas que traen en suspensión, para reflejar, como un espejo tranquilo y claro, el hermoso azul del firmamento» (1). La obra científica de nuestro Santo tiene aspectos de un valor positivo-histórico innegable. Ese apriorismo soberbio que todo lo quiere sacar de sí, prescindiendo en absoluto de todo anterior trabajo, le es completamente extraño.

Tomás ha tenido un concepto claro y preciso del desarrollo y progreso de la ciencia, así profana como teológica; y ha sabido coordinar a este fin los resultados del pensamiento, así de los siglos anteriores como de la época en que vivía.

En multitud de pasajes ha iluminado él con sus principios el bruto desarrollo de las ciencias. «Natural aparece a la razón humana proceder gradualmente de lo imperfecto a lo perfecto. Por donde vemos en las ciencias especulativas que aquellos que primero se pusieron a filosofar, lo hicieron de una manera imperfecta, que fueron luego perfeccionando los posteriores. Y lo mismo ocurre en las cosas prácticas»... *(Summa theol.*, 1.ª 2.ae, q. 97,

(1) O. Willmann.—Geschichte des Idealismus, III², Braunschrveig 1907, 458.

a. 1). El tiempo juega en el desarrollo de las ciencias un gran papel, «siendo en cierto modo el gran inventor y colaborador» (*In I Ethic.*, 11). «Con un doble fin deben ser estudiadas las opiniones de los antiguos, sean cuales fueren: el de utilizar lo que ellos hayan dicho de verdadero y evitar los errores en que hayan incurrido» *(In I de anima*, 2). «De dos maneras podemos ser auxiliados por los que nos precedieron en la investigación de la verdad: una directa, utilizando los resultados de los que en todo o en parte tuvieron la dicha de encontrarla y cuyos resultados son una grande ayuda para la construcción total de la ciencia por los investigadores posteriores; otra indirecta, en cuanto que los mismos errores de los que nos precedieron, nos hacen más avisados y más serios y rigorosos en nuestros procedimientos, por lo cual a todos debemos estarles agradecidos» (*In II Metaphis*. 1). «Es necesario conocer las opiniones de otros autores para el esclarecimiento de las cuestiones y solución de las dudas; porque así como en un juicio no se puede dar sentencia sin haber oído a las dos partes, así al que en cuestiones de filosofía se ocupa, le será mucho más fácil formar un juicio verdaderamente científico, conociendo las opiniones y las dudas de diferentes autores» *(In III Met*. 1).

Tomás ha avalorado el mismo caudal científico adquirido en siglos anteriores y el que en su propio siglo otros adquirieron; y en su

manera de utilizar estas fuentes demuestra un sentido histórico insuperable. Un fin propiamente histórico no se lo propuso en ninguno de sus trabajos filosóficos ni teológicos. El conocimiento de las opiniones ajenas y de las teorías pasadas, lo utilizaba solamente como medio para el esclarecimiento de la verdad. «El estudio de la filosofía no tiene por objeto saber lo que otro ha pensado, sino en qué consiste la verdad real de las cosas». (*In I. De coelo et mundo*, lect. 22). Con este objetivo interés expone muchas veces importantes resúmenes de cómo se ha ido desarrollando una cuestión, con todo lo cual va afirmando las pruebas objetivas que en apoyo de la verdad resultan.

Tomás ha hecho un verdadero estudio comparado de las fuentes. Una buena parte de sus citas patrísticas, según los defectuosos medios de trabajo de entonces, las ha tenido que tomar de sentenciarios o colecciones de frases, de glosas a la Sagrada Escritura, del Decreto de Graciano y las Decretales, y hasta de las obras de teólogos anteriores. En la dedicatoria de su *Catena aurea* (sobre San Mateo) a Urbano IV, confiesa él mismo haber tomado citas patrísticas de las Glosas. Pero Tomás hacía siempre un estudio comparativo de los textos, no sólo en filosofía sino también en Patrística.

En las actas de su canonización hay un rasgo hermosísimo que muestra la grande atrac-

ción que sentía hacia las obras de los Santos Padres: «Volviendo Tomás en cierta ocasión de Saint Denis con algunos compañeros de su Orden, al acercarse a París y ver esta gran ciudad extenderse ante los ojos, uno de los compañeros dijo: «Qué hermosa es esta ciudad». —«Ciertamente muy hermosa, repuso Tomás». —«Qué bien si fuera tuya», añadió el primero. Y Tomás: - «¿Y qué había yo de hacer con ella?»—«Podrías venderla al rey de Francia y con el precio construir magníficos conventos de la Orden».—«A decir verdad yo más quisiera tener las Homilías de San Crisóstomo sobre San Mateo», concluyó Tomás seriamente. Esta relación la trae también Montefalco, el editor de las obras de San Crisóstomo.

Para sus estudios sobre las fuentes, prestaron grandes servicios al Santo los depósitos de manuscritos que en París había. Al lado de la Santa Capilla había hecho San Luis una Biblioteca, de la cual sacó Vicente de Beauvais los materiales para su enciclopedia. Las bibliotecas de Notre Dame y de San Víctor ofrecían igualmente preciosos materiales. También se sirvió Tomás de la colección siempre creciente de manuscritos que los Papas iban formando en su palacio. Por lo demás, no es posible desgraciadamente dar una nota detallada de las bibliotecas de las que sacó nuestro Santo Doctor las citas de los 23 Padres latinos y 57 griegos que entran en su *Catena aurea*.

Tomás, al utilizar esas fuentes, ha revelado un alto *sentido de crítica histórica*. No le era en manera alguna indiferente el texto que utilizaba. Para sus estudios sobre Aristóteles, por ejemplo, no le satisfacían las traducciones latinas, entonces corrientes, hechas sobre textos árabes. Y para tener un texto seguro que sirviese de base a sus interpretaciones y comentarios, hizo que su hermano de hábito y amigo Guillermo de Moerbeca le hiciese una traducción latina, fiel y directa del griego, de los escritos de física, de metafísica y de moral del Estagirita. Hay que admitir que la lengua griega no era para Tomás del todo desconocida. Aun en el campo de la patrística, Tomás procuraba acercarse siempre a los textos. En la dedicación de su *Catena aurea* (sobre San Mateo) al Papa Urbano IV se lamenta de la *translatio vitiosa* de las obras del Crisóstomo, advirtiendo que a causa de esta deficiencia del texto, no ha podido utilizar las *palabras* para sus citas teniendo que contentarse sólo con el sentido.

En la dedicación de su *Catena* (sobre San Marcos) al cardenal Annibal, advierte Tomás que los textos griegos los ha hecho él mismo traducir en un latín seguro. Aun respecto de la autenticidad de los textos ha tenido el Aquinatense muchos atisbos felices, mereciendo por ello las alabanzas de los Maurinos y de Angel Mais. Véanse algunos ejemplos.

Tomás señaló cómo apócrifo el libro *De*

infantia Salvatoris (Sum. teol. III, 36, 4 ad 3; 43, 3 ad 1). El que se atribuía a San Agustín *De ecclesiasticis dogmatibus*, lo adscribió a Gennaelio, su verdadero autor (Quodlib. VI, 10). Del mismo modo hizo que se dejasen de atribuir a San Agustín los libros *De mirabilibus Sacrae Scripturae (Sum. teol.*, III, 45, 3 ad 2) y *De spiritu et anima* (De anima, 12 ad 1), dando por autor de este último a un cisterciense. Y en verdad, al cisterciense Alcher de Claraval se lo atribuyen los Maurinos.

También hizo notar Santo Tomás como pseudoboeciano el opúsculo *De unitate et uno* fijándose en las diferencias de estilo *(De spiritualibus creaturis*, 3 ad 9). Pero el acierto crítico de mayor importancia de nuestro gran escolástico es el juicio que formó sobre el origen del *Liber de causis*, afirmando que este libro era un fragmento de la *Institutio theologica* de Proclo. «Nadie habló en la Edad Media tan claro como Santo Tomás sobre el origen del *Liber de causis*» (1).

Tomás, ante uno de estos escritos ajenos, se porta siempre con piedad, pero con juicio propio. Aun apreciando tanto como aprecia a Aristóteles, se aparta de él, sin embargo, para seguir su propio camino, cuando las razones de aquél no le convencen. Así, por ejemplo, se aparta del Estagirita, cuando éste afirma la eternidad del mundo; y hace notar mansamen-

(1) Cl. Bäumker: *Witelo*. Münster 1908, 189.

te, que el Estagirita no da en favor de su tesis ninguna razón apodíctica, sino tan sólo dialéctica.

En más cerrada lucha entra Santo Tomás con los filósofos árabes y judíos, sobre todo, con Avicebrón y Averroes. Con Averroes discute de una manera estrictamente objetiva y con juicio propio, en el conocido libro contra Siger de Brabante *De unitate intellectus contra Averroistas;* mientras que en la monografía *De substantiis separatis,* es con Avicebrón con quien se las entiende, tranquila, fundamental y objetivamente.

Respecto de la gran piedad con que mira a los Santos Padres, dice el Cardenal Cayetano: «Por la suma piedad con que trató a los Santos Padres, mereció reunir en sí en cierto modo la profundidad de pensamiento de todos ellos» (In *Sum. teol.* 2 II, 148, 4). Pero a pesar de toda su piedad y modestia, jamás decaían en el Santo la fuerza y el vigor de su propio e independiente juicio. Se aparta de los Santos Padres, sí, pero con frases verdaderamente hermosas. Dice, por ejemplo, en el opúsculo *De pot.* 3, 18: «Esta opinión no debe ser rechazada como un error, porque ha sido defendida por los grandes maestros Basilio, Gregorio Nacianceno y otros».

Aun de San Agustín, a quien entre todos los Padres de la Iglesia aprecia por modo especial, se aparta algunas veces. Ocurre esto sobre todo en las cuestiones del conocimiento y de psicología general, en las cuales la teoría aris-

totélica parece más conforme con la verdad. Por esto, cuando trata de estas materias, cita Santo Tomás muy poco a San Agustín. Y aun cuando le cita, niega a sus textos, calcados sobre el pensamiento platónico, en contraposición a los de Aristóteles, carácter apodíctico, reduciendo a la medida justa el espiritualismo rebosante de este gran Padre de la Iglesia. Estos textos de San Agustín se citan muchas veces por pura referencia entre las opiniones de los demás, o sencillamente para plantear en toda su extensión el problema. Esta posición de Santo Tomás frente a San Agustín en las cuestiones filosóficas, fué bien conocida de sus contemporáneos; y de ello es buena prueba la reacción, que contra el primero y en favor del segundo trató de hacer la escuela franciscana.

***

La tercera característica de la vida y de la obra científica de Santo Tomás es su *marca* o *dirección fundamental ético-religiosa;* la cual precisamente por lo espontánea y nada importuna que aparece siempre, ejerce una eficaz y más viva impresión en cuantos leen sus escritos. «Por toda su obra se extiende una sagrada armonía», dice R. Eucken (1).

Como en una catedral suntuosa, también

(1) Die Philosophie des Thomas von Aquin u. die Kultur der Neuzeit. Bad Sachsa 1910, 15.

en la obra de Santo Tomás vamos pasando gradualmente del atrio al santo recinto, siempre en dirección al Sagrario, donde el Santo de los Santos mora. Aun lo más bajo contiene ya como una aspiración confusa, como una exigencia informe de lo más alto; y esa aspiración y esa exigencia se van robusteciendo de contínuo con nuevas y misteriosas señales, con nuevos presentimientos. Todos los pasos y escalones conducen infaliblemente a un término, que es la majestad de Dios. La ciencia aparece allí como uno de los servidores de ese templo. «Esta marca religiosa se echa de ver, sobre todo en el ansia inextinguible de un conocimiento cada vez más profundo de Dios. La pregunta: *Quién es Dios*, es el tema de toda la obra científica de nuestro Santo. «De Dios sabemos que existe, que es causa de todo sér, y que sobrepuja todas las cosas con una distancia infinita. Este es el término y el más alto punto de nuestro saber sobre la tierra» (Summa contra Gentes, III, 49).

En su deseo de conocer a Dios, Tomás aceptó con entusiasmo todo cuanto la revelación cristiana acerca del ser y de la vida de Dios enseña. «Ninguno de los filósofos paganos, hace él notar en su *Explicación del Símbolo* de los Apóstoles, podría con todo el esfuerzo de su inteligencia, llegar a saber de Dios lo que una sencilla viejecita sabe por la fe después de la venida de Cristo».

De esta devoción, llena de profundo conoci-

miento, que hacia la Divina revelación sentía, traía origen la gran piedad con que reverenciaba a la Iglesia, como depositaria y guardadora de las verdades reveladas. «Se debe dar la mayor autoridad a la costumbre de la Iglesia, según la cual todo debe gobernarse. Aun la doctrina de los maestros católicos recibe de la Iglesia su autoridad. Por esto la costumbre de la Iglesia se debe apreciar en más que la autoridad, aun de un San Agustín o un San Jerónimo» (*Quodl.* II, 7). Santo Tomás se esforzaba siempre por conformarse con las enseñanzas y con el espíritu de la Iglesia. Su veneración llega al summum, ante la autoridad del Sumo Pontífice. De los antiguos tiempos de la Iglesia habla él con entusiasmo, de «aquellos tiempos de ardiente fe y de vida cristiana floreciente» (*Summa Theol.*, III, 80, 10 ad 5).

Sus ardientes ansias por conocer a Dios, servían también de acicate a sus virtudes. En la pureza moral y en la santidad veía Tomás una disposición esencial para percibir las verdades de Dios y sus misterios. Cuán idealmente pensaba sobre esto Santo Tomás, se ve por la carta que escribió al novicio Fr. Juan de Missa, el cual le había pedido algunos consejos para hacer fructuoso su estudio: «Ya que deseas, amado en Cristo Juan, saber de mí cómo has de proceder para la mejor consecución de la ciencia, voy a darte los siguientes consejos. Has de preferir navegar primero en los pequeños ríos, que lanzarte desde lue-

go a la alta mar, pues el progreso debe ir de lo fácil a lo difícil. Te aconsejo mucho seas amante del silencio, y que nunca por gusto en el locutorio te entretengas. Guarda mucho la pureza de tu conciencia. Nunca dejes la oración. Sé amante de tu celda y laborioso, si quieres ser introducido en las bodegas del saber. Sé amable para con todos; y no te preocupes de lo que otros hacen. No confíes en nadie demasiado, pues la excesiva confianza engendra desprecio, y aparta del estudio fácilmente. No te mezcles jamás en negocios ni conversaciones de mundo; y mira con horror todo entretenimiento fuera del claustro. Procura siempre imitar a los Santos y a los buenos. Guarda en tu memoria todo lo bueno, sin atender a la persona que lo dice. Esfuérzate también por entender siempre cuanto lees y cuanto escuchas; y en las dudas trabaja por llegar a la certeza. En cuanto puedas, procura ocultarte reflexivo en la interior morada de tu alma. Y no pretendas nunca lo que es superior a tí. Si sigues estos pasos, recogerás mientras vivas deliciosas flores y frutos provechosos en la viña del Señor de los Ejércitos. Y al fin, obrando así, alcanzarás aquello a que aspiras. Vale».

Esta cartita contiene indicaciones preciosas sobre el método que se debe observar en el estudio, y sobre todo, magníficos pensamientos sobre la relación que existe entre la elevación ético-religiosa del corazón y la ver-

dadera ciencia. Aquí encontramos conceptos y advertencias que más tarde, con encantadora sencillez, hubo de expresar Tomás de Kempis en su *Imitación de Cristo*.

A este ambiente de religiosidad en que toda la obra de Tomás está impregnada, se debe en gran parte que la mística de los siglos posteriores, sobre todo la alemana (1), buscase en él con decisión su apoyo. La mística tiene en la *Suma teológica* (2.ª 2.ae, 179-182) la más clara y fundamental teoría de la vida contemplativa. Taulero cita a Santo Tomás frecuentemente. Y para el Bienaventurado Enrique Susón es «guía, maestro y clara luz, el amado Santo Tomás».

(1) Véase el Apéndice B.

IV

Fuentes de las doctrinas tomistas

La multitud de fuentes utilizadas por Santo Tomás es verdaderamente admirable, teniendo en cuenta sobre todo los medios y las condiciones del trabajo científico en aquellos tiempos.

En Filosofía, fué Tomás el mejor conocedor de Aristóteles, de la Edad Media. El ha comentado, «con una manera única y enteramente nueva de interpretación», según afirma Tolomeo de Luca, una gran parte y la más importante de las obras de Aristóteles, sirviéndose como de base, de la traducción directa y segura de Guillermo de Moerbeca. Los comentarios a Aristóteles del Aquinatense dan sumariamente un claro diseño del pensamiento, muchas veces enmarañado e indeciso, del Estagirita. En la Escuela se le llamaba a Tomás el *Expositor* por antonomasia (Gil de Roma, Enrique de Bate). C. Jourdain, F. Brentano, G. V. Hertling, entre otros, han ensalzado el método de comentar del Doctor de

Aquino. Aun las obras sistemáticas de Santo Tomás, así las grandes como las pequeñas, las filosóficas como las teológicas, indican bien a las claras lo versado que Tomás estaba en las obras del Filósofo.

A Platón lo conoció y juzgó principalmente Tomás por las referencias críticas que de él hace Aristóteles, sin dejarse nunca arrastrar hasta admitir en su sistema la *teoría de las ideas*, que venía señalada con la marca del agustinismo. Su Comentario al *Timeo*, del cual se habla en el mensaje necrológico que a su muerte hizo la Facultad de Artes de París, no se ha conservado. Los nombres de los comentadores griegos de Aristóteles, Porfirio, Temistio, Simplicio y Alejandro de Afrodisia, se encuentran con frecuencia en las obras de Santo Tomás. A quien utiliza mucho es a Boecio, el último escritor romano y el primer escolástico. También aparece nuestro Doctor muy versado en la filosofía judío-arábiga, de la cual hace ver perfectamente los lados de luz y los de sombra. A Avicena parece haberle apreciado más que a Averroes. Con el *Fons vitae* de Avencebrol se pone muchas veces en abierta pugna. El libro More Nebuquin de Moisés Maimonides le era muy familiar.

De la literatura neoplatónica, y prescindiendo de las fuentes teológicas (el pseudo-Dionisio Areopagita), conoció el *Liber de causis*, y desde 1268 el Στοιχείωσις Θεολογική de Proclo, en una traducción de Guillermo de Moerbeca.

También conoció y cita el tratado *De intelligentiis* de Witelo.

En cuanto a teología, aparece Santo Tomás extraordinariamente versado en la Sagrada Escritura, que muchas veces parece citar de memoria. También utiliza con frecuencia las glosas bíblicas de Walafrido Estrabon y de Anselmo de Laon. Sobre todo, lo que hay en las obras del Aquinatense es una gran multitud de textos patrísticos. Además de las obras de los Santos Padres, que en su tiempo corrían (San Ambrosio, San Agustín, San Jerónimo, San Juan Damasceno, el Pseudo-Areopagita, San Hilario de Poitiers, San Gregorio Magno, San Isidoro de Sevilla, etc.), se hace notar, sobre todo en los últimos escritos del Aquinatense, un conocimiento más profundo de San Juan Crisóstomo y de San Cirilo de Alejandría, conocimiento que ha influído notablemente en la Cristología y en la doctrina sacramental de nuestro Santo.

De los primeros tiempos de la Escolástica conoce y cita a San Anselmo de Canterbury, a Ruperto de Deutz, a San Bernardo de Claraval, a Gilberto de la Porrée, a Hugo de San Víctor, a quien aprecia mucho, a Ricardo de San Víctor y a Joaquín de Fiore. Pero el autor de esta época más citado, y en muchos puntos rectificado por Tomás, es naturalmente Pedro Lombardo, el Maestro de las *Sentencias*.

Al referirse a los teólogos del siglo XIII, Santo Tomás los designa sólo con un *quidam*,

siguiendo la costumbre de su tiempo de no citar nunca por su nombre a los autores contemporáneos. Por su nombre cita solamente a los *sumistas* Prepositivo y Guillermo de Auxerre, que habían vivido en París en el primer tercio del siglo.

Estos *quidam* se van identificando poco a poco a medida que se va conociendo mejor la literatura pretomista aún inédita, y se determinan mejor las relaciones concretas de Santo Tomás con las mismas obras impresas de Alejandro de Ales, Alberto Magno, San Buenaventura... Resulta, sin embargo, muchas veces difícil esta fijación de los *quidam*, porque un gran número de problemas, pensamientos y objeciones iban en la Escolástica pasando anónimamente de generación en generación. Adviértase por fin, que aún se duda si Santo Tomás ha utilizado o no la *Suma* inédita de Roberto de Melun († 1167) y las *Sentencias* de Pedro de Poitiers († 1205).

De los *cánones* y *decisiones de los antiguos concilios* estaba Santo Tomás muy informado, como se ve sobre todo por su Cristología. En el conocimiento del *Derecho Canónico* está muy por encima de la mayor parte de los teólogos de su tiempo, como lo prueban sus numerosas citas de Graciano y de las Decretales. Derecho Canónico y Teología formaban por entonces dos bien distintas disciplinas y aun Facultades.

Tampoco es raro encontrar en Santo To-

más citas del Derecho romano. Y frecuentemente se encuentran en sus obras, dándoles un especial carácter de humanismo, citas de los *antiguos clásicos* y *poetas*, Horacio, Ovidio, César, Cicerón, Séneca, Terencio, Salustio, Livio, Estrabón, Valerio, Máximo y otros muchos.

V

Luchas sostenidas por el tomismo hasta ponerse al frente de la Escolástica

Bien temprano fin puso la muerte a la incansable actividad científica de Santo Tomás. En un manuscrito de la *Suma teológica* que se conserva en Oxford (*Balliol College*, 44, s. XIV), se lee al margen la anotación siguiente: *Hic moritur Thomas, o mors, quam sis maledicta* (1). Pero la obra del gran teólogo siguió viviendo, y le aseguró un gran puesto de director en la vida intelectual de la Iglesia Católica.

Apenas ocurrida su muerte, tuvo, a la verdad, su doctrina que vencer grandes resistencias y grandes luchas para afirmarse y abrirse paso. Sería andar muy lejos de la verdad histórica creer que la doctrina tomista pasó desde luego a ser patrimonio común y no discutido en su orden y en general en toda la Escolástica.

---

(1) Aquí muere Tomás. O muerte, remaldita seas.

La oposición de la dirección conservadora agustiniana al aristotelismo del Aquinatense, que ya cuando la última estancia de éste en París se había alzado en son de guerra, se exasperó sobremanera apenas la persona de Tomás se fué del mundo. En 7 de Marzo de 1277 condenó el Obispo de París, Esteban Tempier, 219 proposiciones, entre las cuales se contaban las que contenían la doctrina de Santo Tomás acerca del principio de individuación. Esta misma doctrina fué igualmente condenada el 18 del mismo mes y año, por el arzobispo Roberto Kilwardby, teólogo dominico de gran nombre, a quien ya antes hemos visto capitaneando el grupo que contra el aristotelismo de Alberto Magno y Santo Tomás dentro de la misma Orden dominicana se había levantado. De estos dominicos antitomistas el que más rudamente combatió la doctrina de Santo Tomás en el primer decenio del siglo XIV, fué Durando de San Pourçain (†1332).

Con los teólogos franciscanos, ya en su última estancia en París había tenido Santo Tomás que sostener peleas. La arremetida de Juan Peckham contra el aristotelismo tomista la hemos visto al reseñar la vida de nuestre Santo Doctor. También Mateo de Aquasparta († 1302), discípulo de San Buenaventura, adopta muchas veces en sus *Quaestiones Disputatae* posiciones contrarias a las de Santo Tomás. Esta oposición entre el *agustinismo franciscano y el aristotelismo tomista* vino lue-

go a ser, recrudeciéndose, oposición entre la *escuela escotista* y la *escuela tomista*. El lazo de unión entre la antigua escuela franciscana y Duns Escoto lo forma Guillermo de Ware, al cual siguen ya de cerca en la Orden franciscana, distinguiéndose por sus críticas de la doctrina tomista, Duns Escoto († 1308) y Guillermo de la Mare (ca. 1285 en Oxford).

Este último, poco después de la muerte de Santo Tomás, reunió en su *Correctorium fratris Thomae* una larga serie de discrepancias entre la doctrina de Santo Tomás y la de los franciscanos. Y cuando los discípulos de Santo Tomás salieron a la defensa del Maestro, este franciscano batallador, como se ve por un manuscrito que se conserva en Berlín, escribió un segundo escrito o Dúplica para sostener las acusaciones que contra la doctrina tomista había formulado.

Aun de entre los teólogos del clero secular surgieron prestigiosos opositores de la doctrina tomista, entre los que sobresale Enrique de Gante († 1293). El mismo Godofredo de Fontaines († 1303) que tan laudatorias palabras tiene para Santo Tomás, le hace, sin embargo, frente muchas veces en sus doctrinas.

De todo lo cual se deduce que la doctrina tomista tuvo que vencer no pequeñas dificultades para abrirse paso en la misma Orden dominicana y más aún fuera de ella, en el vasto campo científico en que poco a poco fué conquistando la primacía. Hasta dónde llegaron

esas dificultades, lo indica bien claramente el largo viaje emprendido por el ya viejo Maestro Alberto Magno desde Colonia a París para defender en esta última ciudad las doctrinas del más grande de sus discípulos, recientemente fallecido, contra los crecientes y cada vez más audaces impugnadores.

Pero todas esas dificultades contra la doctrina tomista fueron por ésta victoriosamente superadas.

Ante todo, los *discípulos* y *amigos* del Santo se opusieron como un muro inexpugnable a todos esos embates. Tomás había dejado, íntimamente compenetrados con su espíritu, una multitud de discípulos, que después de su muerte se dieron a defender su herencia científica. En miniaturas, en manuscritos y en un cuadro de la Academia de Florencia, procedente de la escuela de Fiesole, está representada la escuela de Santo Tomás, formada por numerosos discípulos, dominicos y no dominicos, que escuchan atentamente las palabras del gran Maestro.

Estas pinturas vienen a ser como una especie de ilustración al siguiente párrafo del seguro biógrafo de Santo Tomás, Pedro Calo (ca. 1320): «Cuando Tomás entraba en sus funciones de enseñanza, haciéndose notar por sus disputas y conferencias, era tan grande la multitud de discípulos que a su cátedra acudía, que apenas había sala capaz de contener a todos los que se sentían atraídos por la

palabra del gran Maestro, ganosos de adelantar con este acicate en el camino de la ciencia. ¡Cuántos a la luz de esta enseñanza, dentro y fuera de la Orden, desplegaron su inteligencia, llegando a ser a su vez maestros consumados! Y la razón de esto era la manera clara, sencilla y metódica de su enseñanza» (1).

Si quisiéramos nombrar tan sólo los principales discípulos y partidarios de Santo Tomás y representantes y defensores de sus doctrinas, deberían ir por delante los teólogos agustinos *Gil de Roma* († 1316), *Agustín Triunfo de Ancona* († 1328), y *Jacobo Capocci de Viterbo* († 1307). También el General de los Carmelitas, *Gerardo de Bolonia* († 1317), cuya *Suma teológica* inédita tantos puntos de contacto tiene con la del Aquinatense, parece estar sentado a los pies del mismo, bebiendo del torrente límpido de su enseñanza. De entre el clero secular fué discípulo entusiasta de Santo Tomás *Pedro de Auvernia* († 1305), el cual terminó algunos Comentarios a Aristóteles, dejados sin terminar por su Maestro.

Naturalmente que en su propia Orden tuvo Santo Tomás desde el principio y en gran número fieles discípulos, amigos y entusiastas partidarios, que estudiaron sus escritos, esclarecieron y desarrollaron sus enseñanzas y las

(1) *Vita S. Tomae Aquinatis* auctore Petro Calo. Ed. D. Prümmer, Tolosae, 1911, 30.

defendieron como un verdadero tesoro. Que en las escuelas dominicanas fueron muy pronto leídos y apreciados, como merecían, los escritos de Santo Tomás, se deduce de la multitud de copias, resúmenes, abreviaciones, tablas, concordancias, con las cuales se procuraba adaptar a la enseñanza la obra del gran escolástico. En un manuscrito de París se conserva una *Abreviatio* de la *Secunda Secundæ* hecha por el dominico Galieno de Oyto ya en el año 1288. Y para nombrar sólo algunos de estos fidelísimos discípulos y hermanos de hábito de Santo Tomás, baste citar a los italianos *Juan de Cajatia, Reginaldo de Piperno, Pedro de Andria* y *Tolomeo de Lucca* († 1327), que por él sintieron siempre un verdadero y profundo afecto.

Los tres últimos han continuado obras que Santo Tomás no había podido concluir. Tolomeo de Lucca, el gran historiador de la Iglesia, que en su *Hexameron* se muestra tan profundo conocedor de la psicología de su Maestro, dedica a éste las siguientes palabras: «Tomás sobrepuja a todos los modernos Doctores en la Filosofía y en la Teología, como todo el mundo reconoce, y por esto en las altas Escuelas de París se le llama *Doctor communis* (1) por la claridad de su doctrina». Ma-

(1) Doctor o maestro *comunmente* o por todos reconocido. Véase, como demostración de este aserto, la obra que con este título: *Divus Thomas, Doctor Com-*

nifestaciones como ésta de entusiasmo por su maestro encontramos en todos los discípulos de Santo Tomás. Uno de los más entusiastas fué *Bernardo de Trilia* († 1292), el cual desarrolló principalmente la doctrina tomista sobre el conocimiento. Pero los que principalmente atraen ahora nuestro interés son los teólogos dominicos que defendieron las doctrinas de Santo Tomás contra los ataques de sus adversarios.

En Mayo de 1278, *Gil de Lessines* salió con un escrito (*De unitate formae*), defendiendo contra Roberto Kilwardby la doctrina tomista de la unidad de la forma (sustancial), y levantándose, por consiguiente, contra la Universidad de Oxford que había condenado esta doctrina. Contra la condenación del Obispo de París, Esteban Tempier, defendió al Aquinatense *Juan de Nápoles* († ca. 1325) en un tratado todavía inédito. El *Correctorium fratris Thomae* del franciscano Guillermo de la Mare, fué refutado punto por punto por los discípulos de Santo Tomás en una serie de escritos, que llevaban el título de *Correctorium corruptorii fratris Thomae*. Sobre esta literatura, por lo general anónima, no se ha hecho todavía un estudio detenido. Solamente se ha

---

munis, acaba de publicar el eruditísimo P. Berthier. Y sobre los títulos doctorales de Santo Tomás puede verse también el magnífico trabajo del P. Mandonnet, publicado en la *Revue Thomiste*, Sept. Oct. de 1909. — N. del T.

impreso uno de estos escritos contra Guillermo de la Mare, bajo el nombre de Gil Romano, aunque probablemente pertenece a Ricardo Clapwell.

Del *Correctorium corruptorii fratris Thomae* de *Juan Quidort de París* († 1306) se conservan muchos manuscritos. Contra todos los demás opositores del Doctor de Aquino tuvo éste dentro de su Orden piadosos y esforzados defensores. *Bernardo de Gannat* († después de 1303) le defendió contra Enrique de Gante, Godofredo de Fontaines y aun contra el mismo Gil Romano. Semejantes apologías de la doctrina tomista, que parece no se han conservado, escribieron también los ingleses *Roberto de Herford* y *Guillermo de Mackefield*. Inglés también fué *Tomás de Suttona*, defensor entusiasta y seguro intérprete del Angélico.

Pero el más significado conocedor y propugnador de la doctrina tomista en los comienzos del siglo XIV fué *Herveo Natal* († 1323), el cual, sin embargo, ya no había recibido directamente de boca de Santo Tomás sus enseñanzas, y que como General de la Orden, activó y tuvo la fortuna de ver llegar a feliz término la causa de su canonización. Una buena parte de las obras, las más aún inéditas, de Natal, está dedicada a defender a Santo Tomás de los ataques de Enrique de Gante, Duns Escoto, Durando, Aureolo, Godofredo de Fontaines, etc. Grande es, sin duda, el in-

flujo que este gran tomista ejerció para que la doctrina del Maestro se afirmarse como doctrina de la Orden dominicana, y en general, como la más firme fortaleza levantada por la Escolástica.

También influyó mucho en este sentido *Pedro de Palude* († 1342), en cuyos escritos frecuentemente se encuentra: *Doctor noster frater Thomas*. Contra los ataques de Durando de Pourçain escribió una defensa de la doctrina tomista *Durando de Aurillac* († 1380). Pero la más completa, la más decisiva y fundamental defensa del tomismo la escribió en el siglo XV *Juan Capreolo* († 1444), el «príncipe de los tomistas». Sus *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis* representan la primera codificación de toda la doctrina tomista, y extienden las líneas de defensa frente a todos sus enemigos (principalmente frente a Escoto, Aureolo, Durando, Ockam y Gregorio de Rimini).

Aparte de estos esfuerzos de los discípulos de Santo Tomás, para que sus doctrinas alcanzasen dentro y fuera de la Orden dominicana el lugar y la estima que a su valor interno corresponde, débese también gran parte de este triunfo a *la decisión* con que en este sentido trabajaron los *Capítulos Generales* y *Provinciales* de esa misma Orden. Citemos tan sólo algunos casos. El Capítulo general celebrado en Milán en 1278 envió a Inglaterra dos Lectores, para que procediesen rigurosa-

mente contra algunos frailes que allí habían hablado de los escritos del venerable Fray Tomás con menosprecio. Iguales resoluciones y medidas se tomaron en los Capítulos generales de París del 1279 y de 1286. El Capítulo general de Zaragoza de 1309 estableció que la doctrina de Santo Tomás fuese como la guía o camino que se había de seguir en los estudios de la Orden.

En el de Metz de 1313 se ensalza la *doctrina venerabilis doctoris fratris Thomae de Aquino* como *sanior et communior* (la más sana y común), y se ordena que ningún miembro de la Orden sea enviado a París a recibir los grados académicos, sino después de haber estudiado a Santo Tomás tres años. Las alabanzas y las ordenaciones de este género sobre la doctrina de Santo Tomás, siguen aumentando en los Capítulos generales de Bolonia 1315 y 1329, Carcasona 1342, y Madrid 1346. Y para mencionar también algún Capítulo provincial, recuérdese que el de la Provincia Romana, celebrado en Arezzo en 1315 condenó a un tal Fr. Uberto Guidi que se había permitido hablar contra Santo Tomás, a dos años de suspensión en su oficio de enseñanza y a *llevar la capa al refectorio*, o sea, ayunar a pan y agua, quince días. No es necesario advertir que todas estas cosas prueban la no insignificante corriente antitomista que hubo dentro de la misma Orden dominicana, sobre todo, hasta mitad del siglo XIV.

Para el triunfo definitivo de la doctrina tomista influyó también por modo importantísimo el que *los Papas se hayan puesto constantemente de su lado*. A este respecto, el acto más importante de la Suprema Autoridad de la Iglesia ha sido *la canonización de Santo Tomás* por el Papa Juan XXII en 18 de Julio 1323. El Papa dió del Santo este honrosísimo testimonio: «Ha obrado tantos milagros cuantos son los artículos que ha escrito». Efecto, sin duda, de la canonización fué un decreto del Obispo de París, Esteban Borreto, levantando la condenación de las proposiciones tomistas, dada por su predecesor Esteban Tempier en 7 de Marzo de 1277. Juan XXII hizo en 1327 que el dominico Guillermo Dulcini redactase una exposición precisa y compendiosa de todos los escritos de Santo Tomás de Aquino.

Los sucesores de Juan XXII hasta León XIII y Pio X (1) siguieron recomendando y ensalzando la persona y la doctrina del Doctor de Aquino. Pero no entra en el cuadro de este librito relatar la historia del tomismo hasta nuestros días. «La suerte varia de la Suma teológica, fué siempre la misma que la de la ciencia eclesiástica» (2). Aquí pretendemos solamente diseñar las luchas y dificultades a través de las

(1) Y Benedicto XV. Véase el Apéndice C.

(2) «Das Schicksal der theologischen Summe war das der Kirchlichen Wissenschaft». Fr. Ehrle, *Stimmen aus Maria Laach*, XVIII, 298.

cuales, después de la muerte de Santo Tomás, tuvo que ir abriéndose paso su doctrina.

Hay que notar solamente el gran prestigio que alcanzó *Tomás en la Teología bizantina* en los últimos tiempos de la Edad Media. Su *Suma teológica*, su *Summa contra Gentes*, sus *Comentarios a la Psicología y a la Física de Aristóteles*, fueron traducidos al griego por Georgias Scholarios, Demetrio Kydones y otros. Muchos de estos manuscritos se conservan en las bibliotecas de Athos, en la Ambrosiana de Milán y en la del Vaticano sobre todo; y entre ellos una carta de Demetrio Kydones con una exposición metódica de cómo debe hacerse el estudio de la Teología de Santo Tomás de Aquino.

SEGUNDA PARTE

LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

I

Pensar y ser. - Creer y saber

La base, sobre que descansa el edificio intelectual de Santo Tomás de Aquino, que hasta el cielo alza sus cúpulas, es un doble convencimiento. Ante todo y como más fundamental, el convencimiento de que detrás y por encima del mundo de lo que aparece o de los fenómenos, nuestro pensamiento puede reconocer y apropiarse todo el reino de las esencias, de las causas, de los fines y de las leyes; el convencimiento de la realidad y cognoscibilidad de un orden suprasensible; la decidida afirmación de la posibilidad y de la realidad de la metafísica.

Descansa y se afirma el sistema tomista, en segundo lugar, sobre el convencimiento de que fuera y por encima del círculo de lo suprasensible, de lo metafísico, abierto a la razón natural, todavía se extiende en un horizonte infinito, el mundo de lo sobrenatural, que ante el espiritu clarificado por la lumbre de la Fe se abre aquí abajo, y en cuya bóveda se des-

tacan los misterios, revelados por Dios, del Cristianismo.

Por esto, al comenzar esta breve exposición de la doctrina tomista, debemos ante todo presentar las principales afirmaciones de Santo Tomás sobre *pensar* y *ser*, *creer* y *saber*, sentando así los cimientos de todo el edificio.

1.—Pensar y Ser

Tomás de Aquino es un pensador de carácter eminentemente metafísico. Su gran obra es la profunda comprensión, objetiva apreciación y completo desarrollo de la Metafísica de Aristóteles, poniéndola al servicio de la Teología. Para esto le había preparado notablemente el camino su maestro Alberto Magno. E. Rolfes llama a Santo Tomás «el mejor comentador de la Metafísica de Aristóteles». El genio metafísico del Angélico impera soberanamente en todas sus grandes obras sistemáticas, pero se manifiesta especialmente en las doctrinas referentes a Dios, y aún se revela pujante en las cuestiones estrictamente teológicas, como las que se refieren a la Gracia, a la Encarnación y a los Sacramentos.

Muchas de sus monografías, como el profundo opúsculo *De ente et essentia* son verdaderos alardes de poderío metafísico. Nada tiene de extraño que entre los discípulos de Santo Tomás se tratasen los problemas metafísicos con especial preferencia. Aquí sólo pode-

mos anotar algunos más esenciales puntos de su doctrina sobre el ser, que tienen una especial importancia para la comprensión de todo su sistema. Por lo demás seguiremos encontrando principios y observaciones de carácter metafísico al exponer su doctrina sobre Dios y la creación, en la Psicología y en la Etica.

Objetividad del conocimiento humano.—Legitimidad de la Metafísica.—Sostuvieron algunos que nuestras facultades cognoscitivas nada conocen sino sus propias modificaciones, por ejemplo, el sentido, la modificación o impresión de su órgano. Y según esto, el entendimiento nada entiende sino su propia modificación, o sea la especie inteligible que recibe; según lo cual esta especie sería el objeto del conocimiento.

Pero esta opinión aparece manifiestamente falsa por dos razones:

Primera, porque los objetos del conocimiento son los mismos objetos de las ciencias. Si, pues, los objetos del conocimiento fuesen sólo las especies del alma, seguiríase que las ciencias no tratarían de cosas exteriores al alma, sino de esas especies o modificaciones que se dan en ella, así como según los platónicos, los objetos de todas las ciencias son las ideas percibidas directamente por el entendimiento.

Segunda, porque se seguiría el error de algunos antiguos, que decían que todo lo que

aparece es verdadero; y que asímismo pueden ser verdaderas dos proposiciones contradictorias. Porque si la potencia no conoce sino su propia modificación, de ella puede juzgar tan sólo. Y esa modificación suya es la que le hace aparecer de un modo o de otro las cosas.

Por consiguiente, su juicio, teniendo sólo por objeto la modificación sufrida por la potencia, estará siempre conforme con esa realidad subjetiva y será siempre y en todo caso verdadero. Así, si el gusto no siente sino su propia modificación o afección, si teniendo alguien el gusto sano, juzga que la miel es dulce, juzga en conformidad con la verdad, y si estando enfermo juzga que la miel es amarga, también juzgará en conformidad con la verdad, pues en los dos casos juzgará según es afectado su gusto. De donde se sigue que será toda opinión igualmente verdadera, y universal toda afirmación.

Por esto, para evitar esas dos absurdas consecuencias, la negación de la objetividad en las ciencias y la no distinción entre lo verdadero y lo falso, hay que decir que la especie inteligible o modificación de la potencia es sólo el medio, no el objeto, por el cual el entendimiento entiende. Porque como dice el filósofo *(Metaph.* IX, 16), hay dos clases de acciones, una que permanece en el agente, como ver y entender, y otra que pasa a otra cosa exterior, como cortar o calentar, y en ambas se da una cierta forma. Y así como la forma en las ac-

ciones que pasan a lo exterior no es sino la semejanza del objeto de la acción con el que la ejecuta, así en las acciones que permanecen en el agente la forma no es más que la semejanza del objeto que en el subjeto se recibe. Y así, la semejanza de la cosa vista es la forma por la cual la vista ve; la semejanza de la cosa entendida, o sea, la especie inteligible, es la forma por la que el entendimiento entiende. Pero como el entendimiento puede volver sobre sí mismo, por ser potencia espiritual, por reflexión puede conocer su propio entender y la especie por que entiende. La cual así viene a ser objeto secundario del conocimiento, permaneciendo objeto primario la cosa de la que la especie es semejanza.—*(Summa theol.* I, 85, 2).

Por consiguiente, nuestras facultades cognoscitivas conocen la realidad objetiva, saliendo fuera del círculo de lo puramente subjetivo.

Lo subjetivo en el humano conocimiento. —Así tiende Santo Tomás el puente entre el pensar y el ser, entre el subjeto y el objeto. A nuestras representaciones intelectuales corresponde una realidad fuera del pensamiento, una realidad, que se oculta detrás de las cosas y de las operaciones sensiblemente perceptibles del mundo de los fenómenos, como su sostén y su esencia. Nuestras representaciones del ser de las cosas, de las leyes, de los fines, de las causas, de los efectos no son me-

ras construcciones subjetivas, sino que significan la aprehensión por nuestra facultad cognoscitiva de una realidad que está fuera de nosotros. En la relación entre el contenido del acto de nuestra facultad cognoscitiva y la realidad consiste la verdad de nuestro conocimiento intelectual.

Este carácter de verdad y de realidad de nuestro conocimiento en manera alguna significa según Santo Tomás, una igualdad mecánica entre el modo con que el objeto está en el pensamiento y aquel con que existe en la realidad: «El entendimiento no aprende las cosas según el modo de ser de las cosas, sino según su propio modo. Y así, las cosas materiales que están por debajo de nuestro entendimiento, están de un modo más simple en nuestro entendimiento que en sí mismas. Y al revés, respecto de los ángeles que están sobre nuestro entendimiento, no los podemos comprender según su propio modo de ser de naturalezas puras, sino al modo como entendemos las cosas compuestas; y de una manera parecida conocemos a Dios» *(Summa theol.* I, 50, 2).

Los conceptos universales.—Esta manera de apreciar el elemento subjetivo de nuestro conocimiento intelectual hace al Angélico en la cuestión de los universales encontrar el verdadero camino entre el nominalismo, que por completo destruye el valor de los conceptos

universales, y el realismo exagerado que aun en cuanto universales los quiere objetivar. «Los objetos que significamos con un nombre pueden ser de tres clases: 1.ª, objetos que según todo su ser existen fuera de nuestra alma, como hombre, piedra; 2.ª, objetos que sólo dentro de nosotros existen, como ensueños, fantasías; 3.ª, objetos cuya realidad tiene fundamento fuera de nuestra alma, pero que sólo por la actividad de ésta llegan a alcanzar su propio y formal carácter, como ocurre con los conceptos universales. *Humanidad*, por ejemplo, es algo real, algo que existe fuera de nosotros; pero no en esa forma abstracta, universal, común, que nosotros le damos y que sólo recibe en nuestro pensamiento.

Por la actividad del entendimiento recibe este nombre *humanidad* esa relación lógica *(intentio)*, que le hace pasar a ser nombre y concepto de especie. Algo semejante a lo que ocurre con los conceptos universales, ocurre con el concepto de tiempo, el cual tiene su fundamento real en el movimiento, en el *antes* y *después*, del movimiento; pero lo que es forma en este concepto de tiempo, la numeración o integración lógica de ese *antes* y *después*, eso es producto de nuestro entendimiento *(I Sentent.* d. 19, q. 5, a. 1).

De este modo distingue cuidadosamente Santo Tomás entre el contenido, el germen objetivo, del concepto universal, al cual corresponde una realidad fuera de nosotros, y la for-

ma de la universalidad o de lo abstracto, que es producto de nuestro pensamiento.

Significación o acepciones del ser.—Lo que bajo este concepto de ser se contiene lo dejó sentado *(De Veritate*, I, 1) Tomás con brevedad y claridad de todo punto inimitables, reduciendo con ello a la más sencilla expresión toda su doctrina sobre el ser, base de toda la Metafísica. «Así, dice, como en toda demostración conviene partir de algunos principios de por sí evidentes al entendimiento y que demostración no necesitan, del mismo modo hay que proceder cuando se trata de investigar lo que es una cosa, pues de otro modo, sin un punto de apoyo y de partida, el proceso se prolongaría hasta el infinito, y se haría toda ciencia y todo conocimiento de las cosas imposible. Ahora bien, aquello que el entendimiento primero concibe como nobilísimo, y en lo que resuelve todas las demás concepciones, es el ser, como dice Avicena en el principio de su Metafísica (I, 9). De donde resulta, que todos los demás conceptos del entendimiento tienen que formarse por adiciones al concepto del ser. Pero al ser no se le puede añadir nada extraño, como se añade al género la diferencia o el accidente al sujeto, porque todo cuanto se le pueda añadir es también ser, por donde el Filósofo prueba que el ser no puede ser género *(III Metaph.)*; pero se dice que se añade algo al concepto del ser cuando se le añaden notas

que expresan modos del ser, no comprendidos en el concepto general del mismo. Lo cual puede ocurrir de dos maneras:

1.ª Que el modo que se expresa, sea verdaderamente un modo especial del ser, que no convenga a todos los seres, sino sólo a algunos, pues hay diversos grados de entidad según estos diferentes modos de ser, que dan lugar a los diversos géneros de las cosas; así sustancia, por ejemplo, no añade sobre el concepto del ser ninguna diferencia, o sea ninguna naturaleza distinta del ser, que al ser se añada, sino que sólo determina un modo particular de ser, un ser que subsiste en sí y no en otro.

2.ª Que el modo de ser que se expresa sea general y convenga a todo ser: lo cual puede a su vez ocurrir de dos maneras, o porque convenga a todo ser en sí mismo, o considerándole en orden a otro.

«En el primero de estos dos últimos casos, podrá ser lo que al *ser* o ente se atribuye, afirmativo o negativo. Por modo afirmativo no parece pueda haber nota o predicado alguno que se pueda afirmar de todo ser, considerado en sí mismo, sino su propia esencia, que se significa por el nombre *cosa*; pues cosa y ser, según Avicena en el principio de su Metafísica, se diferencian, en que cosa se refiere propiamente a lo que es o existe, y ser se toma más bien del acto mismo del ser o de la existencia. Por modo negativo solamente un pre-

dicado se puede atribuir a todo ser considerado en sí mismo, y éste es su indivisión, la cual se expresa diciendo que es *uno*, pues esta palabra *uno* quiere decir indiviso, no dividido.

«Si consideramos el ser en relación a otro, esta relación puede ser o de división y separación o de conformidad. En el primer caso el atributo que aplicamos a todo ser, considerado en relación de separación o división respecto de otro u otros, es el de *algo*: todo ser en este sentido es algo, lo cual expresa distinción *(aliquid aliud quid)* con respecto a todo lo demás, así como al decir que es uno, significamos indistinción o indivisión en sí mismo. Considerando la relación de conformidad que todo ser pueda tener con otro, este otro con el cual todo ser tenga esa relación, sólo puede ser el alma, la cual, como dice Aristóteles *(III de Anima*, XXXVII) es en cierto modo todas las cosas *(quodammodo omnia)*, con sus facultades cognoscitiva y apetitiva. La relación, pues, de conformidad de todo ser al alma o se refiere a la potencia apetitiva o voluntad, y entonces se expresa por el atributo *bueno*, pues como dice Aristóteles, lo bueno es lo que todas las cosas apetecen; o se refiere a la facultad cognoscitiva, a la inteligencia, y entonces se expresa por el atributo *verdadero*, que no indica sino una relación de conformidad o semejanza entre la facultad que conoce y el ser o la cosa conocida».

Los primeros principios del ser y del pensar.—Estrechamente relacionada con esta exposición de las distintas significaciones del ser, con esta mirada penetrante hasta las más profundas raíces de la Metafísica, está la manera como Santo Tomás concibe los primeros principios del ser y del pensar.

«En aquellas cosas, dice (1.ª 2.ae, q. 94, a. 2), que caen bajo la aprehensión o conocimiento del hombre tiene que haber algún orden. Porque aquello que primero es objeto de esa aprehensión o conocimiento es el ser, cuyo conocimiento va incluído en todos los demás conocimientos. Por eso el principio primero e indemostrable de todo conocimiento y sobre el cual todos los demás se fundan, es el que se apoya sobre la razón misma del ser, en la distinción del ser y del no ser, o sea, que no se puede afirmar y negar una cosa al mismo tiempo y en el mismo sentido (principio de contradicción).

Según lo cual, este principio tiene dos propiedades: primera, valor objetivo, porque se apoya en los conceptos del ser y del no ser, siendo igualmente aplicable como ley del ser y del pensar; segunda, ser indemostrable, porque no puede ser reducido a un principio superior, sino que de él precisamente ha de partir toda demostración, puesto que los otros principios del ser y del pensar, por altos que sean, son reducibles a éste, y aquí forzosamente ha de buscar su último apoyo y su primer

regulador toda argumentación demostrativa.

Realidad de las sustancias. – Una verdad fundamental en la doctrina tomista acerca del ser, es la afirmación de la realidad de las sustancias. Las acciones, movimientos, cambios y actividades que percibimos en el mundo que nos rodea, tienen que apoyarse o existir en algo por sí firme y sustantivo, en algún subjeto. En nosotros mismos existe un principio duradero y firme, un fundamento, una raíz de todos los fenómenos de nuestra vida espiritual y corporal, que es la substancia del alma. La más alta substancia es Dios mismo, el creador de todas substancias creadas. «Substancia es una cosa, propio de cuya naturaleza es no existir en otro; accidente es lo que por su naturaleza tiene que existir en otro *(Quodl.* IX,5). Lo que no puede existir en otro, lo que existe por sí: éste es el elemento primario y esencial en el concepto de substancia. Y este concepto se aplica sobre todo y de manera eminentísima a Dios. El ser portador de accidentes o llevar consigo algo no sustantivo, es elemento secundario del concepto de substancia, y que sólo entra como distintivo de las substancias creadas.

Santo Tomás, como Aristóteles, distingue una substancia primera, que es el ser concreto individual (Sócrates), y una substancia segunda que es la esencia de las mismas cosas (humanidad). Santo Tomás no tuvo ocasión de

combatir la moderna teoría actualista y fenomenalista, que negando realidad a las substancias corporales o espirituales, quiere reducir toda realidad objetiva a movimientos, actos, representaciones, fenómenos, sin ningún firme y sustancial fundamento. Pero el gran pensador de la Edad Media ha señalado bien patentes los caminos por donde se llega a demostrar la realidad de las substancias; ha hecho resaltar en su psicología, como más adelante veremos, mucho más agudamente que ningún otro escolástico, la diferencia real entre la substancia del alma y sus potencias, apoyando sobre la substancia del alma todos los fenómenos de la vida anímica; de las operaciones y cambios de las cosas deduce la existencia de las substancias, llegando al convencimiento de que si todo fuese movimiento sin nada durable y persistente, el mundo sería, no realidad, sino pura apariencia. Tan convencido está nuestro escolástico de la realidad de las substancias, que según él sólo a ellas conviene o debe atribuirse el ser en su sentido propio y más verdadero *(Summa theol.* I, 90, 2).

El ser sustancial, el ser que existe en sí y por sí, indica un cierto grado de perfección. Una substancia singular que existe en sí y por sí, y no es participable, se llama supósito o hipóstasis. Si esta hipóstasis es un sér racional, se llama persona. El concepto, pues, de persona significa el grado más alto de ser que

existe en sí y que se posee a sí mismo. La sustantividad, pues, de la hipóstasis asciende un grado más cuando llega a la posesión de la razón; ya que por ella, el ser espiritual, en sí subsistente, adquiere conciencia de que lo es, afirmándose como tal, como subjeto de acciones libres, de derechos y de deberes. «Como es propio de la hipóstasis existir en sí misma y por sí misma, así lo es también obrar por sí misma, o de una manera sustantiva (propia de sustancia que existe en sí, no de accidente, que existe en otro), ya que el obrar sigue la condición del ser. Este obrar sustantivo o por sí mismo *(per se agere)* todavía se eleva mucho más si esa sustancia es una naturaleza racional, pues sólo las naturalezas racionales tienen dominio sobre sus actos, siendo libres para obrar o dejar de obrar, mientras las irracionales, aun en su obrar, son más bien pasivas que activas. De donde se sigue que está muy justificado el dar a aquéllas un nombre propio, que es precisamente el nombre de *persona„ (De pot.* 9, 1 ad 3.um)

Si, pues, es verdad que en el concepto tomista de la persona se fija sobre todo y se acentúa el punto de vista ontológico, pero no por eso falta en él el aspecto psicológico y ético-jurídico de la persona y de la personalidad con toda su significación y trascendencia.

2. — Creer y saber

Tomás de Aquino está firmemente convencido de que el espíritu humano, puede ascender a las regiones de lo suprasensible, de lo que está detrás del mundo de los fenómenos o apariencias, y que con su pensamiento puede aprehender y conocer las esencias, el verdadero y propio ser de las cosas.

Sin embargo, la Metafísica no señala propiamente aún el punto más alto del humano conocimiento; se da un mundo todavía superior, cuya bóveda se extiende sobre el cosmos de las verdades metafísicas, el mundo de lo sobrenatural, en el que habita y reina Dios omnipotente. La razón natural no puede aquí abajo llegar a él por sus propias fuerzas, sino sólo por la revelación y la fe. Se trata aquí de verdades exteriores al mundo, y que no pueden ser por el espíritu humano, de la naturaleza deducidas; de verdades sobrenaturales reveladas por Dios y aceptadas por nosotros con un acto de fe, no porque nosotros las penetremos y comprendamos, sino sólo por haberlas revelado Dios.

Doble vía para conocer a Dios. – Existencia de verdades sobrenaturales. — Dios es objeto de un doble conocimiento, el natural y el sobrenatural. Se dan verdades acerca de Dios que exceden por completo las fuerzas de la

razón humana, por ejemplo, la verdad de que en Dios existen tres Personas. Hay asimismo verdades acerca de Dios, a las cuales la razón puede muy bien llegar por sus fuerzas propias, tales son, la existencia de Dios, el monoteismo.

Que acerca de Dios se dan verdades de todo punto inasequibles al humano espíritu abandonado a sí mismo, se ve claro con sólo considerar la manera de ser de nuestro conocimiento, el cual depende y nace de las impresiones de los sentidos. Pero las cosas que caen dentro de la esfera de los sentidos, como efectos y huellas o imágenes lejanas de la acción de Dios, nos dicen, sí, que Dios existe, pero nada nos representan propiamente de su esencia y de su vida íntima. Aun por sola razón natural, se comprende *a priori* que pueden existir verdades, a las cuales un espíritu limitado no puede llegar jamás, aunque para un espíritu superior sean perfectamente cognoscibles.

Así, no todo lo que el ángel comprende lo puede comprender el hombre. Como ni el más perfecto de los ángeles puede comprender en el Ser de Dios todo lo que el entendimiento divino comprende.

Y así como sería locura el que un labrador despreciase por falsas las lucubraciones de un filósofo, sencillamente porque no alcanza con su propio entendimiento a seguirlas ni a comprenderlas, así igualmente lo sería que el hombre rechazase las verdades sobrenaturales re-

veladas por Dios, tan sólo porque no caen dentro de la esfera de su propio entendimiento.

La misma limitación del entendimiento humano, aun respecto de verdades puramente naturales, es una garantía de la posibilidad y de la existencia de las verdades sobrenaturales que están por encima de la razón.

Nosotros no conocemos una porción de propiedades de las mismas cosas sensibles que nos rodean, ni en muchísimos casos podemos penetrar ni esclarecer las ultimas razones o la esencia íntima de esas mismas propiedades, de esos mismos fenómenos que caen bajo la acción de nuestros sentidos. Y cuán infinitamente más alejada está de nosotros la excelsísima divina Substancia, que en una altura de todo punto inconmensurable con las substancias creadas, enciende los esplendores de su cognoscibilidad en una medida solamente proporcionada a la infinitud de su propia divina inteligencia.

Santo Tomás adopta el pensamiento de Aristóteles, de que nuestro entendimiento es respecto al Ser (primero y altísimo), lo que el ojo del murciélago para la clara luz del sol, pensamiento más tarde recogido por la Mística alemana (B. Enrique Susón), para expresar lo inaccesible de la divina naturaleza frente a toda fuerza creada.

Hay, pues, un doble camino para ir a Dios: el de la razón natural, que va rastreando a Dios por sus obras, y el camino de la fe, que

con más poderosas alas se levanta a las más altas regiones de la esencia y de la vida íntima de Dios (*S. c. G.*, I, 3).

Las verdades naturales acerca de Dios como objeto de revelación sobrenatural.—Las verdades naturales sobre Dios, a las cuales puede por pura razón natural llegarse, han venido a ser en gran parte objeto de revelación y de fe. Y el que así haya sucedido es una medida convenientísima y sapientísima de la Providencia. Si solamente ayudados de nuestra razón anduviésemos, ¡cuán pocos hombres llegarían a alcanzar un conocimiento exacto y verdadero de Dios! La mayor parte, por diferentes motivos, veríanse impedidos de realizar la persistente y árdua labor intelectual que a la posesión de la verdad conduce.

Una inteligencia menos poderosa, los cuidados de la familia, la brevedad del tiempo, y en fin, la misma pereza humana, impiden a la mayor parte de los hombres realizar esa ascensión, juntamente penosa y placentera, hasta doblar la cumbre del natural saber, que en el conocimiento de Dios consiste.

Sólo muy pocos, en alas de su amor a la verdad, llegarían a descubrir ese Dios, en el fondo de la naturaleza y de las almas escondido. Y esto después de mucho tiempo y mucho apurar las energías de la inteligencia. Verdades tan profundas presuponen largas jornadas de atenta investigación. Por lo cual, la

juventud, al menos, tan agitada por la viveza de las pasiones y tan poco inclinada a meditaciones profundas, habría de quedarse sin percibir ni un solo rayo de la verdad de Dios, tan necesaria para alumbrar sus caminos.

Y por encima de todo, un conocimiento puramente natural de Dios estaría, al fin, como todo humano conocimiento, sujeto al peligro del error, de un error que podría llegar a destruir la imagen de Dios verdadero. La Filosofía precristiana nos ofrece de esto ejemplos numerosos.

Por eso no hay sino bendecir la bondadosa y sabia Providencia de Dios, que aun estas verdades de orden natural, ha querido incluirlas en el depósito de la revelación, para que todos los hombres y con poco trabajo, desechando el error y la duda, tengan de Dios por manera ciertísima el conocimiento necesario *(S. c. G.*, I, 4).

Conveniencia de la revelación de verdades puramente sobrenaturales.—Queda la cuestión de si la revelación de verdades puramente sobrenaturales y sobrerracionales ha sido procedente y conveniente. ¿No sería suficiente la revelación de aquellas verdades anteriormente indicadas, que sin ser del todo y en absoluto inasequibles a la razón, se adaptan mejor por esto mismo a la humana naturaleza? Aquí hay que responder que Dios, desde el momento en que señaló al hombre un fin sobrenatu-

ral, convenía que también le abriese el reino de las verdades sobrenaturales.

Nadie lucha con ardientes ansias por un fin que no conoce. El hombre, por divina predestinación, está destinado a la posesión de un bien, que excede infinitamente las experiencias todas de esta vida miserable. Por eso era necesario que el espíritu fuese levantado y encaminado a algo que estuviese por encima de su experiencia y su razón. Pues sólo así las ansias y aspiraciones del humano corazón pueden también alzarse a cosas que excedan las condiciones y exigencias de la presente vida. El Cristianismo nos presenta como objeto final de nuestra aspiración, bienes sobrenaturales y eternos; por eso también como objeto del entendimiento debe ofrecernos a la vez eternas y sobrenaturales verdades.

Además, por la revelación de verdades sobrenaturales, nuestro mismo concepto natural de Dios se desenvuelve y perfecciona. Tanto más verdadero y apropiado será el concepto que de Dios formemos cuanto más alejado podamos concebirle de nuestra natural potencia cognoscitiva. Lo cual desde luego, se va logrando y afirmando, a medida que la revelación va poniendo ante nosotros verdades divinas, que la razón humana no puede comprender.

Tiene además otra ventaja de carácter ético la revelación de verdades sobrerracionales, y es, la de humillar nuestra natural soberbia,

fecunda madre de errores. Hay hombres tan ilusionados, que creen que con la fuerza de su genio pueden medir y comprender totalmente el Ser infinito de Dios, teniendo sólo por verdadero lo que a ellos como tal les aparece, y rechazando por falso cuanto no pueden comprender. Semejante presunción queda humillada por la revelación de verdades sobrerracionales. Finalmente, el conocimiento de Dios, que es por esencia la verdad, verdad altísima y sublime, por imperfecto que sea, levanta siempre al alma hacia su mayor perfección. Y en ese conocimiento está la fuente de los más puros y persistentes gozos del espíritu *(Summa contra Gentes*, I, 5).

La fe en las verdades sobrenaturales es racional.—No es ligereza creer con fe firmísima verdades reveladas, que exceden nuestra comprensión. Lo irracional resulta lo contrario. La verdad cristiana excede nuestra potencia cognoscitiva y encierra en sí misterios. Pero a fin de conducir a los hombres a la aceptación de esa verdad salvadora, la divina Sabiduría ha tenido a bien ordenar toda una serie de comprobantes milagrosos, que igualmente se salen del curso natural de las cosas. Estos comprobantes son, o bien de orden físico, como las curaciones de enfermos o resurrecciones de muertos, o de orden psicológico, verificadas en el campo del espíritu, como iluminaciones extraordinarias, por las cuales, sobre todo en

los comienzos del Cristianismo, hombres sencillos e incultos, por la infusión del Espíritu Santo, eran elevados a la más alta sabiduría y elocuencia. La fuerza probativa de estas obras de Dios no fué en manera alguna protegida ni ayudada por medios materiales, por el poder de las armas, o por halagadoras perspectivas de terrenales placeres; antes al contrario, impedida y contrariada por toda suerte de obstáculos y dificultades.

A la verdad, el mayor milagro es ver cómo a pesar del ímpetu de tiránica persecución, innumerables muchedumbres, no sólo de hombres sencillos, sino también de hombres cultísimos y en el más alto grado de instrucción y ciencia, se refugian en la fe de Cristo, la que propone verdades incomprensibles al humano entendimiento, la que prohibe cuanto a la carne deleita, la que desprecia cuanto aprecia el mundo. La aceptación entusiasta de religión semejante es el mayor milagro; y obra evidente de la divina gracia, que pospuesto todo lo sensible, tan sólo hacia lo invisible se dirija todo nuestro esfuerzo. Y esta admirable conversión del mundo al Cristianismo no es obra fortuita y repentina de un azar, sino de la divina ordenación, como lo prueba el hecho de ser ya de antemano anunciada por boca de los profetas.

El milagro de la conversión del mundo al Cristianismo es la más segura prueba de la verdad de los milagros anteriores, que por esto

dejaron de ser necesarios, porque su virtualidad y fuerza comprobante siguió viva y clarísima en sus efectos.

Milagro mayor que todos los milagros hubiera sido el que sin milagros se hubiese convertido el mundo a la aceptación de tales misterios, al cumplimiento de preceptos tan difíciles, a la esperanza de cosas tan lejanas y elevadas; y esto por medio de hombres desvalidos y sencillos. Si hoy no abundan tanto como en otro tiempo los milagros, no por eso deja Dios en nuestros mismos días de obrar obras admirables para corroborar la fe por medio de sus Santos.

De este gran milagro histórico de la admirable propagación del Cristianismo, deduce Santo Tomás la divinidad del Cristianismo y de la revelación en que se funda, y por consiguiente la racionabilidad de nuestra fe en el contenido de esa revelación.

Indicaciones parecidas las encontramos también en otros teólogos de aquella época, principalmente en el Cardenal Mateo de Aquasparta. Este raciocinio lo corrobora más aún Santo Tomás comparando el caso del Cristianismo, con las causas, bien diferentes por cierto, a que debió su origen y su propagación el Islam.

En la religión de Mahoma todo encuentra su primero y último motivo en el placer sensual. No milagros sobrenaturales, sino el poder de las armas la hace extenderse. Sus pri-

meros seguidores ni son sabios ni gente experimentada en cosas humanas o divinas, sino rústicos moradores del desierto. Ninguna profecía anuncia de antemano al mundo su llegada (*S. c. G.*, I, 6).

Armonía entre la razón y la Fe.—Aunque la verdad cristiana es sobrerracional, no es antirracional. Entre las verdades pertenecientes a la fe y las verdades adquiridas por la investigación natural, no puede haber contradicción alguna.

Los primeros principios del pensamiento humano, cuya evidencia ve la razón apenas entra en ejercicio, y que en sí contienen como en germen todo el humano saber, son indudablemente verdaderos. A estos primeros principios y a las verdades de ellos rigurosamente deducidas, en manera alguna se opone la Fe. Sólo la falsedad o el error se opone a la verdad; pero jamás una verdad se puede oponer a otra.

Ahora bien, tanto los primeros principios del pensamiento, como las verdades de la revelación y de la Fe, son verdaderos, porque de Dios participan su verdad. Por lo cual toda contradicción queda excluída, a no ser que esa contradicción llegara a ponerse en Dios mismo, ya que de Dios como de fuente inextinguible, fluyen las dos corrientes de verdades. Dios nos ha dado, como autor de la naturaleza, el conocimiento de los primeros principios

evidentes por sí mismos. Y esos principios son irradiación de su misma infinita Sabiduría. Lo que a ellos, pues, contradice, por el mero hecho contradice a la Sabiduría misma de Dios, y no puede proceder de Dios por consiguiente. De todo lo cual se deduce que jamás ni en parte alguna lo que conocemos por divina revelación puede ser contrario a los resultados legítimos de nuestro natural conocimiento.

Cuando, pues, desde el campo de la razón se levantan argumentos contra las verdades de la fe, esos argumentos no pueden estar lógicamente encadenados con los primeros principios, ni tienen por lo tanto fuerza apodícticamente demostrativa, sino sólo un carácter problemático o sofístico más o menos fácil de descubrir desvirtuándolos *(S. c. G. I, 7)*.

Santo Tomás enérgicamente se decide por la armonía entre la verdad natural y la sobrenatural, entre la ciencia y la Fe, precisamente en unos tiempos en que en la misma Universidad de París cundía la doctrina averroista de las dos verdades, según la cual, una misma cosa podría ser verdadera desde el punto de vista filosófico, y falsa, desde el punto de vista de la fe o viceversa, proclamando con esto la separación absoluta entre la Fe y la ciencia.

La razón al servicio de la Fe.—El convencimiento de la armonía entre la Fe y la ciencia conduce sobre todo a que la razón, la Fi-

losofía, se pongan al servicio de la Fe y de su ciencia, esto es, de la Teología.

De tres maneras podemos utilizar en Teología los servicios de la Filosofía:

Primera. Asentando por pura razón aquellas verdades que son como presupuestos necesarios de las verdades de la Fe, por ejemplo, la existencia de Dios, el monoteismo, etc.

Segunda. Utilizando analogías de razón para esclarecer los misterios de la Fe, como hace, por ejemplo, San Agustín, procurando con analogías de carácter filosófico acercar un poco a la mente humana el misterio divino de la Trinidad.

Tercera. Resolviendo como falsos e improcedentes los argumentos que contra la Fe puedan presentarse.

A este respecto de los ataques de la incredulidad contra la Fe, hace Santo Tomás la siguiente advertencia:

Has de notar que en las disputas con los infieles nunca se debe tratar de fundar la Fe en raciocinios demostrativos, que eso sería quitar a las verdades de la Fe su sublimidad y su carácter. La verdad de la Fe sobrepuja la fuerza comprensiva del humano espíritu y aun del espíritu angélico, y solamente como revelada por Dios la recibimos. Y no puede ser falsa porque procede de la Suma Verdad, que es Dios mismo. No pudiendo ser falsa, no hay que temer contra ella ningún ataque serio de

la razón. Por ser sobrerracional no puede ser demostrada con razones convincentes; pero del mismo modo, por ser verdadera y no contraria a la razón, no puede con argumentos verdaderamente racionales ser combatida.

No debe, pues, dirigirse la labor de los apologistas cristianos a demostrar filosóficamente las verdades de la Fe, sino más bien a defenderlas tan sólo, mostrando la no eficacia de los argumentos contrarios, con los que vanamente se quisiera demostrar su falsedad *(De rationibus Fidei contra saracenos*, Proem.)

Estos pensamientos del Angélico acerca de los servicios que la razón debe prestar a la Fe, vienen a ser un desarrollo de aquel programa que inspiradamente se trazara San Agustín: *Credo ut inteligam* (creo para entender); con el cual inauguró propiamente la Escolástica, formulando el carácter más profundo del método de ésta, San Anselmo de Canterbury.

Esta idea comenzada a actuar por San Anselmo y continuada en Hugo y Ricardo de San Víctor, Roberto de Melun, Simón de Tournai, y principalmente Guillermo de Auxerre, fué precisada y en todos sentidos fundamentada y desenvuelta por Santo Tomás sobre más anchas bases de Fe y ciencia. El espiritualismo y el idealismo teológico rebosante de San Anselmo y de los teólogos de San Víctor precisa y aclara en Santo Tomás sus conceptos y es firmemente reducido a su verdadero cauce.

Valor de la consideración de las criaturas desde el punto de vista cristiano. —Firme en su idea de la armonía entre la verdad natural y la sobrenatural no reconoce Tomás solamente en la razón la servidora de la Fe y de la Teología, sino que con ardiente entusiasmo trabaja por desplegar todas sus energías en su propio campo, que es cuanto se refiere al conocimiento natural de las criaturas. Tomás no participa de la repulsión hacia los estudios profanos, tan sentida en los primeros tiempos de la escolástica, y aun por muchos contemporáneos del Angélico, bien intencionados, pero de menos amplio criterio. Un estudio profundo, un conocimiento fundamental de las cosas, no sólo no puede ser jamás impedimento, sino antes al contrario, es el gran estimulante para empujar al hombre por el camino de la verdad cristiana.

La consideración de las obras de Dios nos eleva a la admiración y reconocimiento de la divina sabiduría. Así como en toda obra de arte se revela el genio del artista que la hizo, así cuanto más se escudriña el universo se descubre más el sello de la Sabiduría del Dios Creador.

La consideración de las criaturas haciéndonos admirar el poder de Dios, provoca en nuestras almas sentimientos de devoción reverente para con ese Dios, fuente de todas las perfecciones. Y aunque racionalmente debamos concebir el poder de Dios infinitamente

más lleno de grandeza y majestad que cuanto pueden dar de sí las criaturas, todavía la consideración de éstas inflama nuestro corazón en amor del Bien divino. Cuanto se encuentra, desmenuzado y disperso, de perfección y de bondad en las criaturas, plena y perfectísimamente se encuentra reunido en Dios, principio de todo bien.

Y si la bondad, belleza y amor de las criaturas tanto encanta nuestro corazón, no siendo sino gotitas participadas del infinito océano del Bien divino, ¿qué atracción no deberá ejercer sobre nuestras almas, ese foco eterno de luz y amor y centro de todas las atracciones...? Además, la atenta consideración de las criaturas de suyo tiende a asemejar al hombre con Dios. Dios al conocerse a sí mismo conoce a la vez y en sí mismo todo lo exterior a sí. Cuando el espíritu del hombre, desde la altura a que la Fe cristiana le levanta, conociendo a Dios, hunde su mirada en el conocimiento de las criaturas, viene a formar en sí mismo como una imagen lejana de la sabiduría de Dios *(S. c. G.* II, 2).

Estos pensamientos que así en formas abstractas expone Santo Tomás sobre el valor religioso de la consideración de las criaturas, considerando a la naturaleza como un espejo en que se reflejan las perfecciones divinas hallaron formas calidísimas y tintas del más vivo

y fresco colorido en los místicos alemanes, sobre todo en Enrique Susón (1).

La consideración de las criaturas es también útil porque abre el camino para que se desvanezcan las falsas concepciones de Dios. Los errores, aun en cosas humanas, aun dentro del círculo de la verdad natural, contradicen y dañan al verdadero concepto de Dios y a la verdad de la Fe.

Las teorías inexactas o incompletas acerca del mundo han dado lugar a que se le tuviese por primer principio y último fundamento de sí mismo y de su existencia, esto es, que se le tuviese por Dios, negando al Dios verdadero, superior al mundo. No teniendo un concepto exacto de la esencia y del valor de las cosas creadas, se cae fácilmente en errores acerca de la acción de Dios en el universo. De este

(1) El autor cita sólo a los místicos alemanes, y es natural. Enrique Susón, el dulcísimo enamorado de la divina Sabiduría, era también dominico y fervientísimo discípulo del Angélico.

Pero ¿cómo es posible dejar salir por los puntos de la pluma este pasaje sin estampar enseguida el nombre venerable de nuestro gran Fray Luis de Granada...? ¿Quién como él descubrió en las criaturas haces de luz más abundantes y puros, torrentes más plenos de belleza, reflejada de la Divina Hermosura...? ¿Dónde en el mundo se ha escrito una obra como *La Introducción al Símbolo de la Fe*, en que tan claramente se siente a Dios paseando por medio del universo...? *(N. del T.)*

modo se llegó a los errores del dualismo, la doctrina de los dos principios obrando en el mundo, uno bueno y otro malo, la negación de la libertad de Dios en el acto de la creación, la falsa idea de la Providencia divina.

Es, por consiguiente, absurdo creer que para la verdad de la Fe resulta indiferente opinar como se quiera acerca de las criaturas, pudiendo en todo caso pensar como conviene acerca de Dios. El error acerca de las criaturas fácilmente lleva a formar falsos conceptos acerca del Creador *(S. c. G.* II, 3).

Distinta manera de considerar las cosas creadas en Filosofía y en Teología. – La Filosofía considera las cosas creadas en su ser propio, con su propia naturaleza y actividad; y se divide en distintas ramas según las distintas especies de las cosas. La Teología las considera no en sí mismas, es decir, no al fuego en cuanto fuego, sino en su relación para con Dios, en cuanto que reflejan su grandeza divina y a El se ordenan.

El filósofo busca en las cosas aquello que es propio de su naturaleza, como lo es del fuego tender a lo alto.

El teólogo busca en la criatura sus relaciones con Dios, en cuanto que Dios lo ha creado, de Dios depende y a Dios se ordena. No se reproche a la Teología el que prescinda de considerar las naturales propiedades de las

cosas, como la forma del cielo o de los astros, la naturaleza del movimiento, etc.

Por eso se diferencian Filosofía y Teología, porque son distintos los principios de donde parten, los puntos de vista en que se colocan. La demostración del filósofo se apoya en las causas propias que en el mundo va descubriendo; la del teólogo se apoya en Dios y de Dios parte como de causa primera y exterior al universo. La revelación divina sobrenatural, la absoluta Soberanía y Omnipotencia de Dios, son los principios fundamentales de todo discurso teológico.

De donde se deduce que el orden de la demostración, o sea, el método, tiene también que ser distinto en ambas ciencias. La Filosofía, la Metafísica natural mira primero a las cosas en su ser propio, y procediendo luego por vía de causalidad, llega al conocimiento de Dios: primero las criaturas, después Dios, o sea, a Dios por las criaturas.

La Teología sigue dirección opuesta: para considerar las cosas desde el punto de vista divino, tiene que fijarse primero en Dios, y de Dios descender luego a las criaturas. Por esto es más perfecta que la Filosofía, porque se acerca más a la manera de ser del conocimiento mismo de Dios, el cual conociéndose a sí mismo, en sí mismo y por sí mismo conoce todas las cosas *(S. c. G.* II, 4).

II

Existencia y esencia de Dios

El punto céntrico y como la clave de toda la doctrina tomista es la idea de Dios. El conocimiento de un Dios personal y superior al mundo es el coronamiento soberbio de la Metafísica. La penetración en la misteriosa vida íntima de Dios, revelada a los ojos del creyente por el dogma de la Trinidad, es el punto culminante de la especulación teológica. «Dios es el subjeto de la Teología. El subjeto de una ciencia está con ella en la misma relación, en que lo está un objeto con respecto a la potencia o al hábito.

Ahora bien, propiamente se da como objeto de un hábito o de una potencia aquello por lo cual todas las demás cosas se ponen en relación con el habito o la potencia; así el objeto de la vista es el color, porque sólo por él las demás cosas (hombres, piedras...) entran en la esfera de este sentido. En la Teología todo se trata bajo la razón de Dios (*sub ratione Dei*), porque son Dios mismo o cosas que le reconocen como principio y fin y en este

solo sentido» (*Summa theol.*, I, q. 1, a. 7). «Casi toda la investigación filosófica tiene por fin el conocimiento de Dios» (*S. c. G.* I, 4).

Este carácter teocéntrico es el motivo y la fuente del especial carácter, del sello genial de la obra del Angélico. Por él se explican perfectamente esa objetividad y desapasionamiento, esa luz clara, esa modestia y moderación, esa paz y sosiego en la verdad, que de las obras del Aquinatense brotan, haciendo tanto bien a nuestras almas.

De ese rico mundo de la doctrina tomista acerca de Dios, escogeremos aquí solamente las pruebas de su existencia y manera de concebir la Esencia divina.

1.—Existencia de Dios

Posibilidad de demostrar la existencia de Dios. - Pruebas de esa existencia. - La proposición *Dios existe*, es sin duda, en sí y objetivamente una proposición evidente, por estar el predicado contenido en el subjeto; pero subjetivamente, para nuestro entendimiento limitado, ni es evidente de suyo ni expresa un juicio analítico; porque no pudiendo comprender nosotros la esencia de Dios, no podemos *a priori* descubrir la continencia del predicado en el subjeto. La proposición *Dios existe* es, pues, una verdad que no conocemos de una manera intuitiva e inmediata; sino que ne-

cesitamos deducirla de otros conocimientos, es decir, que necesita demostración.

Tampoco se puede hablar, según Santo Tomás, de una idea innata de Dios, puesto que la aspiración natural del hombre hacia la felicidad, no lleva forzosa e inmediatamente consigo el conocimiento directo de que Dios es el único bien que puede satisfacer esas ansias.

Sin embargo, aunque esta aspiración a la felicidad ninguna idea innata lleva consigo, podrá ser utilizada como premisa para una demostración verdadera de la existencia de Dios.

Cuando el Angélico pone en relación esta necesidad de Dios, esta aspiración a la felicidad, con la visión beatífica de la Divina Esencia en la otra vida, lo que hace únicamente es, demostrando que esa visión de Dios es posible, dar una base natural a ese último perfeccionamiento sobrenatural de nuestra vida. A lo sumo se podrá hablar de una idea innata de Dios en el sentido de que nuestra natural potencia cognoscitiva, con los principios a ella innatos del ser y del conocer, puede con relativa facilidad llegar al conocimiento de Dios; es decir, que hay algo innato en nosotros que de suyo lleva al conocimiento de la existencia de Dios (*Summa theol.* I, 2, 1).

Si, pues, la proposición *Dios existe* ni es una verdad innata en nosotros ni por sí misma e inmediatamente evidente, sino que

hay que llegar a ella por demostración, ocurre preguntar qué clase de demostración ha de ser ésta.

No cabe ciertamente aquí la demostración que Aristóteles llama διότι,—demostración en la cual llegamos al conocimiento de una cosa por el conocimiento adecuado de su causa—, puesto que Dios no tiene causa fuera de sí mismo.

Tiene, pues, que ser una demostración ὅτι, demostración que sube de los efectos conocidos a la causa, por el camino de la causalidad, hasta llegar a una causa primera y altísima (*Summa theol.* I, 2, 2).

Acentuando este carácter aposteriorístico de nuestro conocimiento de Dios, Santo Tomás se niega a admitir el llamado argumento ontológico de San Anselmo. «Tomás de Aquino, nota respecto a esto (Cl.) Bäumker (1), no se concreta a la fácil tarea de juntar indiscretamente lo nuevo con lo viejo, sin ver si lo viejo es insostenible, sino que rechaza decidido lo antiguo—la prueba puramente conceptual, apriorística, de la existencia de Dios—, para poner en su lugar lo moderno—la demostración causal de la misma.

A esta su convicción de la demostrabilidad de la existencia de Dios, le dió Tomás la expresión más acabada con las pruebas que expone en su teológica *Suma* (I, 2, 3), y que son

(1) Bäumker.—*Witelo*, 302.

verdaderos modelos de argumentación firme, clara y hermosa.

Si es cierto que utiliza trabajos anteriores, entre otros, de Aristóteles, de San Agustín, y aun de Maimonides, «su construcción del pensamiento es, sin embargo, enteramente original. Su manera de formular, sencilla e inapelable y su penetrante comprensión, de un corte clásico de todo punto inconfundible» (1). Este «magnífico artículo, como dice el Padre Pègues, en cierto sentido el más hermoso y de más difícil y hondo contenido de la *Suma teológica*„ (2), no podemos menos de darlo traducido en nuestra lengua, aunque sin pretender llegar a la precisión que el original latino alcanza.

«Por cinco vías se puede probar que Dios existe.

La primera y más manifiesta es la que se toma por parte del movimiento. Es cierto, y consta por los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven. Pero todo lo que en el mundo se mueve es movido por otro, pues lo que se mueve está en potencia para aquello que por el movimiento se logra; y el que mueve tiene que estar en acto, o en plena actualidad y posesión de lo que se verifica por el mo-

(1) Bäumker.—*Archiv für Geschichte del Philosophie*, 1908, 132.

(2) P. Thomas Pègues, O. P. - *Commentaire français litteral de la Somme Theologique de S. Thomas d'Aquin*. I, Toulouse 1907, 110.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

vimiento, para hacer pasar a esa actualidad al móvil que se encuentra sólo en potencia, en lo cual el movimiento consiste. Así para que el hierro o la madera que está en potencia para ser calentado, llegue de hecho a estar caliente, es necesario que sea movido hacia el calor por algo que esté caliente en acto o que posea la actuación del calor, es decir, por el fuego, el cual por esto produce el cambio o movimiento del hierro de frío a caliente. Ahora bien, como no es posible que una cosa esté a la vez en potencia y en acto para un estado o movimiento cualquiera (por ejemplo, frío, o en potencia de ser calentado, y caliente, o en la actualidad del calor), resulta imposible que una cosa sea a la vez y en el mismo sentido movente y movida, o sea, que es imposible que una cosa que se mueve se mueva a sí misma. Todo lo que se mueve, pues, es movido por otro (al menos por otro elemento del mismo ser si éste es compuesto). Ahora, si el que produce en otro el movimiento, se mueve a su vez, tendrá por este motivo que ser él movido por un tercero. Y respecto de éste podremos plantear la misma cuestión; y así sucesivamente. Pero como este proceso no se podría prolongar hasta lo infinito, porque en este caso no habría ningún primer movente y entonces no habría movimiento, ya que los segundos moventes sólo por la virtud recibida del primero se mueven, es necesario llegar a un primer motor inmóvil de todo punto. Y este

primer movente o primera causa de todo movimiento es Dios.

«La segunda vía es tomando por razón la causa eficiente. En las cosas sensibles encontramos que hay un orden de causas eficientes, porque no es posible que una cosa sea causa de sí misma ni que a sí misma preexista. Y como tampoco aquí es posible proceder hasta lo infinito en el encadenamiento de las causas, ya que las causas segundas y terceras sólo obran por virtud de la primera, y quitada ésta todas desaparecen, resulta necesario poner una causa eficiente primera, a la cual todos llaman Dios.

«La tercera vía se toma del carácter de necesidad o contingencia de los seres. Porque, en efecto, hay cosas que podrían muy bien no existir, que se engendran y se corrompen, y que por poder ser o no ser, de hecho ciertamente alguna vez no existieron. Si, pues, todo lo que en el mundo existe pudiera muy bien no existir, es porque alguna vez de hecho no existió. Y como lo que no es no puede darse a sí mismo el ser, tampoco existiría nada. Mas si ahora es cierto que algo existe, no puede ser verdad que todo cuanto existe pudiera muy bien no existir, sino que tiene que haber algo que no puede dejar de existir, que existe necesariamente, y del cual todo lo demás ha recibido la existencia. Este es el ser necesario, que teniendo en sí mismo la causa necesaria de su existencia, es a la vez la causa determi-

nante de la existencia en todo lo demás; y ese ser necesario es Dios.

«La cuarta vía se toma de los grados diversos que hay en los seres, entre los cuales los hay más buenos y menos buenos, más o menos verdaderos, más o menos nobles, etcétera. Ahora, el que de una cosa se pueda decir que es más o menos, en un sentido cualquiera, tiene que ser porque más o menos se acerca a algo, que en ese mismo orden es lo máximo; como una cosa está más caliente cuando se aproxima más a lo sumamente caliente, o sea al calor mismo. Tiene, pues, que haber un ser que sea *verdaderísimo*, nobilísimo, óptimo... y, por consiguiente, sumamente ser, que tenga en sí la plenitud del ser, ya que las cosas no pueden ser suma o plenamente verdaderas, sino por ser plenamente seres, o por tener la plenitud del ser, como dice el Filósofo *(II Metaph.* 4). Pero aquel que tiene la plenitud en un orden cualquiera es causa de todo lo demás en ese mismo orden, como el fuego es causa de todo el calor de las cosas calientes, como dice el Filósofo (loc. cit.) Existe, pues, un ser que es causa del ser en todos los demás seres, y de su bondad y de toda otra perfección, y ese ser es Dios.

«La quinta vía se toma del gobierno de las cosas; pues vemos que aun aquellas que no tienen conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, y obran siempre o frecuentemente del mismo modo en orden a ese

fin, que es lo mejor. Por donde se manifiesta que no obran al acaso, sino de una manera intencionada. Pero las cosas que no tienen conocimiento no pueden tender a un fin sino dirigidas por algún ser inteligente, como la saeta va dirigida al blanco por el tirador. Tiene que haber, pues, algún ser inteligente por el cual todas las cosas naturales sean dirigidas a su fin; al cual le llamamos Dios».

2.—Esencia de dios

Santo Tomás procura esclarecer esta cuestión: si podemos y en qué forma podemos, concebir y expresar algo acerca de la Divina Esencia. El conocimiento de la existencia de una cosa tiene que traer forzosamente consigo algún conocimiento de su esencia. De este modo, el conocimiento de la existencia de Dios, es la fuente de que la razón humana se sirve para conocer algo de lo que Dios es. Las pruebas de la existencia de Dios engendran como resultado final precioso en nuestro espíritu la idea de que Dios es el primer motor inmóvil, y por consiguiente, *Acto purísimo*, sin sombra de potencialidad; de que es la causa primera de todo cuanto es, y por consiguiente *ens a se*, Ser por sí, que tiene en sí mismo y por sí mismo la razón de su existencia; de que es sencillamente el único Ser necesario y absolutamente perfecto; y que gobierna el mundo como Ser absolutamente inteligente o Inteligencia suprema.

Pero para poder trazar siquiera un diseño de la idea de Dios que en la mente del Angélico irradiaba, para poder dar una respuesta definitiva, concisa y breve, a la pregunta que ya en sus tiernos años hacía el hijo de los condes de Aquino: *¿Quién es Dios?*, debemos ante todo resumir sus principales conceptos acerca de la naturaleza y valor de los conocimientos que aquí tenemos de Dios y de los medios o caminos por donde llegamos a adquirirlos.

Para precisar la manera cómo conocemos a Dios, encontró ya Tomás importantes trabajos hechos anteriormente, así en los Santos Padres (San Agustín, el Pseudo-Areopagita, los escritos teológicos de Boecio, San Juan Damasceno), como en los escolásticos anteriores (Prepositivo, Guillermo de Auxerre, Alejandro de Hales). Para valorar y desarrollar estos materiales sigue Santo Tomás un seguro camino medio entre el antropomorfismo, que sube hasta Dios los conceptos de las criaturas, y el simbolismo, según el cual Dios es absolutamente inasequible a nuestro entender, permaneciendo siempre incognoscible e innominable.

El conocimiento que de Dios tenemos es, según Santo Tomás, mediato, por los efectos e imágenes suyas que en la creación hallamos, y por consiguiente, análogo, es decir, formado por conceptos que en su propia significación se aplican a las criaturas, y sólo se trasladan a Dios, dándoles un sentido más alto, por cierta relación de semejenza que tiene que haber en-

tre el efecto y la causa, entre la criatura y el Criador. Nuestro conocimiento de Dios está además compuesto por una porción de conceptos inadecuados, los cuales, por diversas vías, tratan de expresar algo del Ser infinitamente uno, simplicísimo e infinitamente perfecto. Nuestra manera de pensar y hablar de Dios o sigue el camino de la *afirmación* y de la *causalidad,* o el de la *negación* y *remoción*, siempre subiendo, en cuanto que las perfecciones reales que en las criaturas encontramos, las *afirmamos* de Dios su Criador y primera *Causa*, haciendo subir hasta lo infinito lo que hay de positivo en esas perfecciones de las criaturas, y *negando* o *removiendo* cuanto en esas mismas perfecciones creadas hay de negativo, de limitado e imperfecto *(Summa Theol.* I, 13). Pero aunque este conocimiento que aquí tenemos de Dios es mediato, análogo y compuesto, y sólo por muy imperfecto modo representa el ser y las cualidades de Dios, no por eso es una ilusión, sino un *verdadero* conocimiento. Hay en Dios algo a lo cual objetivamente corresponden todos estos conceptos inadecuados de perfección conjuntamente, la plenitud absoluta de la perfección divina (I *Sent.*, d. 2, 1, 7).

Presupuestos estos conceptos acerca de la naturaleza y los medios de nuestro conocimiento acerca de Dios, se nos presenta la cuestión, en qué consiste *la esencia metafísica de la Divinidad,* es decir, aquel carácter o constitutivo

especial de la divina Substancia, que según nuestra manera de entender, distingue a Dios de las criaturas, viniendo a ser como el fundamento de todas las demás propiedades que de Dios predicamos. Acerca de lo cual los comentadores del Angélico se han dividido. Según algunos (Capreolo, Báñez, Molina, etc.), Santo Tomás hace consistir esta esencia metafísica de Dios en la *aseidad* (ser *a se*, que existe en sí mismo y por sí mismo); según otros (Juan de Santo Tomás, Gonet, Billuart) en la actualidad absoluta de su entender; según otros, por fin (Ferre, Godoy), en la absoluta inmaterialidad de Dios. Pero dejando hablar al mismo Santo Tomás, veremos, que para él el concepto metafísico de Dios es el *ser simpliciter* (como si dijéramos, ser a secas, ser total, ser sin ninguna limitación, existencia pura, por consiguiente, el ser en toda su plenitud), la más alta actualidad sin mezcla alguna de potencialidad de ningún género: «La esencia de Dios no es otra cosa que su existencia» *(De ente et essentia*, c. 6). «En Dios su existir es su misma esencia» (I *Sent.* d. 8, 1, 1).

Por esto el nombre propio de Dios es verdaderamente Jehová—Yahwe—(*Summa theol.* I, 13, 11). Y por esto, porque Dios es *el que es*, sin que en él se encuentre ni la más leve sombra de posibilidad de no ser, es por lo que se distingue de toda criatura, cuyo ser es forzosamente recibido, determinado, limitado o particularizado. Las criaturas son un ser; cada

una de ellas es un ser; pero no son el ser; y por esto, en comparación con Dios que es la plenitud del ser, las criaturas tienen mucho más de no-ser que de ser.

Al afirmar Santo Tomás el *Ipsum esse*, el *ser mismo* por antonomasia, como esencia o constitutivo metafísico de Dios, está muy lejos de referirse al ser abstracto, universal, al ente o τὸ ὄν de los neoplatónicos. Falsamente, pues, han acusado a la doctrina tomista de panteismo J. Huber, Oischinger, J. Delitzsch, d'Ercole, y otros. El *ser mismo*, el ser absoluto de Dios significa algo real, concreto, personal. El ser en universal, por el contrario, es el producto de una abstracción, y en cuanto tal es algo que sólo existe formalmente en el pensamiento, aunque tenga fundamento en la realidad; es el último elemento que da el análisis de los conceptos tomados de la realidad, como elemento comunísimo de todas las cosas y que a todas puede aplicarse. Tomás trazó con firme pulso la línea que separa este ser abstracto, del ser divino. Si decimos, hace notar él mismo, Dios es el ser, en manera alguna queremos significar el error de que Dios es el ser abstracto. Este ser abstracto es de tal naturaleza que ni puede siquiera existir en la realidad si no se le determina y se le añade algo; mientras que por el contrario el ser divino, absoluto y subsistente, es de tal naturaleza que es la realidad misma y plena, y nada en

este orden es posible añadirle (*De ente et essentia*, c. 6).

El *Ipsum esse,* el ser mismo, es, pues, lo que diferencia a Dios de las criaturas, levantándole sobre todas las categorías del ser finito, con trascendencia absoluta. Este *esse subsistens*—ser subsistente—por ser lo más real, *lo más lleno de ser,* hace a Dios diferenciarse infinitamente del ser abstracto, que es *lo más vacío de ser.* Este *ser mismo* es también lo que se concibe en Dios como el fundamento del cual brotan todas las demás divinas propiedades. Y precisamente por ser Dios el ser absoluto y sin límites es por lo que contiene en sí todas las perfecciones posibles (*Summa theol.* I, 4, 2 y 3).

Si descomponemos esta concepción tomista de Dios en sus elementos históricos, vemos a Santo Tomás realizando como teólogo una síntesis en su más alto sentido. En el espíritu del Angélico se funden y equilibran con el pensamiento aristotélico y la especulación de Avicena, las enseñanzas patrísticas (Pseudo-Areopagita, San Agustín, San Hilario de Poitiers, San Juan Damasceno) y las lucubraciones de los primeros escolásticos (San Anselmo de Canterbury, San Bernardo de Claraval, etcétera). Con todos estos hilos ha bordado la mano del Maestro una tan perfecta imagen, que sólo un ojo muy experto puede en ella descubrir la parte y el matiz especial que a cada uno de

estos constitutivos históricos corresponde.

La concepción tomista de Dios no es una pura y árida abstracción, que ningún influjo pueda ejercer en la voluntad y en la vida; sino un germen fecundísimo del cual ha brotado esa admirable mística dominicana (1), llevando toda virtud al ápice del heroísmo. El *Usrithunge, was got ist und wie got ist* del profundo y tiernísimo Enrique Susón no es otra cosa que el concepto tomista de Dios, envuelto en las vestiduras suavísimas de la mística.

(1) V. Apéndice C.

III

Dios y el mundo

El acto divino de la creación.—Concepto de la creación.—La relación entre Dios y el mundo está determinada por el acto creador, por el concepto de la creación. La mirada penetrante del Angélico ve aquí, a través del teísmo cristiano, de una manera incomparablemente más clara y más amplia que Aristóteles, el cual no pudo llegar a formarse un cabal concepto de la creación.

La doctrina de Santo Tomás sobre la creación del mundo nace de su concepto sobre Dios, y sobre él se apoya. Supuesto ese concepto, forzoso es admitir que de Dios procede por creación todo cuanto existe. Lo que se encuentra por participación en un subjeto tiene que ser causado por aquel Principio en el cual eso mismo se halla por esencia. Pero Dios es el Ser por esencia; su existir nace de su misma esencia, como que su esencia y su existencia son una misma cosa; es el único ser esencialmente existente. Todo lo demás fuera de Dios

tiene una existencia recibida o participada. Por consiguiente, todo ser procede de Dios. Santo Tomás, al exponer la relación entre el ser por participación y el ser por esencia, utiliza un pensamiento neoplatónico del *Liber de causis*. También cree marchar en armonía con Platón, según el cual a toda pluralidad precede la unidad—pensamiento pitagórico—; y con Aristóteles, el cual enseña que el Ser Sumo y la Verdad Suma tienen que ser la causa de todo ser y de toda verdad (*Summa theol.* I, 44, 1).

Creación, según Santo Tomás, es la producción de una cosa según toda su substancia, sin ningún substrato preexistente no producido por la acción creadora de Dios (*Summa theol.* I, 65, 3). Creación es, pues, producción de substancia, producción de ser, no particularizado, sino en todo cuanto es (*Summa theol.* I, 44, 2).

La creación, en cuanto producción del ser, es acto propio y exclusivo de Dios. Entre todos los efectos, el más comprensivo y el más general es el ser. Por eso puede sólo ser efecto propio de la primera y más general de las causas. El ser, en cuanto tal, sólo puede ser producido por Dios. Las causas creadas pueden únicamente producir un ser de esta o de la otra especie, un ser particular, limitado, y esto aun dependiendo en su acción de la primera causa (*Summa theol.* I, 45, 5). Y de tal modo afirma el Angélico ser la creación acto exclusivo de Dios, que, según él, ni aun como

instrumento puede Dios servirse para el acto creador de una criatura.

Temporalidad del mundo.—Enseña Santo Tomás que el mundo, como obra de la voluntad libre de Dios, no debe ser eterno, y que de hecho, como nos dice la Revelación, no lo ha sido, sino que fué creado en el tiempo (*Summa theol.* I, 46, 1 y 2). Esto supuesto se plantea la cuestión de si el mundo, que de hecho es temporal, tiene que ser temporal necesariamente, o en otros términos, si la razón puede apodícticamente demostrar que el mundo ha tenido un principio, y por consiguiente que no pudo haber sido creado desde la eternidad. Mientras que la secta árabe de los Notakalimim, San Buenaventura y la mayor parte de los escolásticos rechazan *a priori* como íntimamente contradictoria la posibilidad de que el mundo haya sido creado, desde la eternidad, Santo Tomás admite esta posibilidad, afirmando que sólo por la Revelación sabemos con certeza que el mundo no es eterno y que por pura razón no se puede demostrar con evidencia que el mundo no haya sido desde la eternidad creado. Para adoptar esta posición han influído en el Angélico las doctrinas de Maimonides, y sobre todo la consideración apologética, de que más se daña que se favorece a la Fe con presentar como concluyentes en su favor argumentos que en rigor no concluyen (*Summa theol.* I, 46, 3).

La idea ejemplar del mundo en Dios.—Dios no es solamente *causa primera* en el sentido de causa eficiente de la substancia y del ser, sino que también es causa ejemplar de cuanto existe. Cuando Dios crea el ser y la substancia, no hace sino sustancializar su divina idea.

La idea es el ejemplar según el cual una causa dotada de razón y de libertad, produce alguna cosa. La idea es principio de la operación, y en cuanto tal pertenece al orden de la práctica; pero es también principio del conocer, y en este sentido es el punto de partida del saber teórico *(S. theol.* I, 15). El mundo se nos presenta como un conjunto ordenado, no como un caos de casualidades. Las cosas todas tienen sus formas fijas y determinadas. Por eso, para la producción de una cosa cualquiera, es necesaria una idea inicial que le dé esa forma determinada y precisa. Así va labrando el artista la materia bruta de su obra hasta ir introduciendo en ella la forma de su ideal, recogido directamente del mundo exterior o formado y animado dentro de su espíritu. El orden y la determinación de las formas en el universo, deben reducirse a un primer principio, en el que tengan explicación y fundamento, a saber, la Sabiduría de Dios, la cual ha planeado y dirige el orden fundamental del cosmos en medio de la diversidad y variabilidad de las cosas. En la divina Sabiduría existen, pues, las ideas o formas ejemplares de las cosas todas *(S. theol.* I, 44, 3).

Tomás de Aquino ha introducido, pues, en sus doctrinas sobre Dios y la creación, la teoría de las ideas divinas, mostrándosenos aquí nuevamente como el gran teólogo de la síntesis, pues aun aceptando la crítica aristotélica de las ideas platónicas, recibe sin embargo esta doctrina de las ideas con la corrección agustiniana. En la doctrina del ejemplarismo divino, dentro del campo de cuestiones sobre Dios y la creación, sigue Santo Tomás el mismo camino que la (antigua) escuela franciscana; si bien es cierto que en la apreciación de este ejemplarismo divino por lo que se refiere a la teoría del conocimiento. se reserva firme en su punto de vista aristotélico.

Finalidad del orden que en el mundo existe.—El universo entero se compone de todas las criaturas como un todo de sus partes. Si ahora queremos averiguar el fin del todo y de sus partes, se nos ofrece ese fin en la siguiente forma. Ante todo observamos que las partes tienen por fin inmediato sus propias actividades o funciones, como el ojo, ver, por ejemplo. En segundo lugar, observamos que las partes de categoría inferior se ordenan a las superiores, como los sentidos están ordenados para servir al entendimiento, y los pulmones en cierto modo para el servicio del corazón. En tercer lugar es innegable, que así como la materia se ordena a la forma, así las partes se ordenan a la mayor perfección del todo, respecto

del cual vienen a ser las partes como la materia respecto de la forma.

Finalmente, el hombre entero se ordena a un fin último exterior a él mismo, a saber, la posesión de Dios. Resumiendo, en el conjunto total del universo cada criatura se ordena ante todo al ejercicio de su propia actividad y a conseguir así su perfección. Además, las criaturas inferiores se ordenan y están subordinadas a las superiores. Por eso todas las cosas inferiores al hombre, a él se ordenan. Todas las criaturas reunidas concurren a la perfección del Universo. Y finalmente, el universo entero, por cualquier lado que se le mire, se ordena como a fin último a Dios. En cada criatura se refleja la bondad de Dios proclamando su soberanía. En esta manera de reflejar en sí la Bondad divina tienen a Dios por fin las criaturas racionales de muy especial manera; puesto que por medio de sus potencias de conocer y amar pueden llegar hasta alcanzar a Dios *(Summa theol.* I, 65, 2).

La conservación del mundo por Dios.—Con la misma solidez y firmeza con que procede Tomás apoyando su concepto de la creación sobre el concepto mismo de Dios, con esa misma firmeza y férrea lógica deduce del concepto de Dios su doctrina acerca de la conservación del mundo y de la manera cómo obra Dios en la acción de las criaturas. Verdad de fe y de razón juntamente es que las criaturas

reciben en todo instante su ser de Dios que las conserva. Y no es esta conservación puramente indirecta y negativa, que se reduzca a no destruir, sino positiva y directa, una continuada creación, por la cual en todo momento se da o se hace participar a la creatura el ser que en el principio de su creación se le ha dado. De tal manera depende de Dios el ser de toda criatura, que ni un solo momento podría ésta subsistir, privada de la acción divina, sin caer al punto en la más profunda nada.

El fundamento de todo esto está en que toda criatura por su naturaleza es ser participado, *ens ab alio*. Todo efecto depende de su causa en la misma medida y proporción en que ésta es causa suya. Si una cosa es efecto de otra en cuanto a la producción, sólo dependerá de ella en el momento de ser producida, por ejemplo, una casa depende del arquitecto o maestros de obras sólo mientras se está edificando. Pero Dios, respecto de las criaturas, no sólo es causa de su producción, sino de todo su ser. El ser creado es esencialmente ser participado, *ens ab alio;* y esto, no sólo en el momento de la producción, sino en todos los momentos siguientes.

Por esto el ser participado de la criatura no solo depende de Dios en el momento de ser producido, sino siempre, pues el ser o la existencia no le nace en sí mismo, sino que de fuera le tiene que estar contínuamente viniendo.

En este sentido, la criatura es respecto del

ser y de Dios, lo que la claridad del aire respecto de la luz y del sol; que así como el sol es por sí mismo luz, y el aire, por el contrario, sólo recibiéndola del sol, es luminoso y claro, así Dios es por su propia esencia, ser o existencia, mientras que la criatura sólo por la participación de esta existencia existe *(S. Theol.* I, 104, 1).

La operación divina en la acción de las criaturas.—La enérgica afirmación del concepto tomista de la creación, hace que la relación entre Dios y el mundo sea una relación trascendental, haciendo resaltar el infinito abismo que existe entre Dios, *ser por esencia,* y la criatura, *ser por participación*. Pero a pesar de este abismo de infinita distancia que entre Dios y la criatura existe, la doctrina tomista de la conservación del mundo vuelve a aproximar a la criatura con Dios de la manera más íntima que concebirse puede. Y más aún aparece esta inmanencia de Dios en el universo a la luz de la doctrina tomista sobre la manera cómo influye u obra Dios en las acciones de las criaturas, estén o no dotadas de libertad. Santo Tomás sigue aquí un camino medio entre el ocasionalismo que niega toda acción propia a la criatura, y el deismo, que suprime en las acciones de las criaturas el factor divino.

Dios obra o coopera en toda acción de la criatura, y esto desde tres puntos de vista, en relación con las tres maneras con que se pue-

de ser principio de una cosa: como causa final, como causa eficiente y como causa formal.

Como causa final, en cuanto que toda acción de la criatura tiende a un bien real o aparente, y nada es bueno ni siquiera lo parece sino en virtud de alguna semejanza con el Sumo Bien, con Dios.

Como causa eficiente obra Dios en toda acción de las criaturas, porque en toda serie ordenada de agentes el segundo obra sólo por la virtud que recibe del primero, que es el que le mueve a obrar. Y por esto toda acción se verifica en virtud y por virtud de la acción misma de Dios que es, por consiguiente, causa universal en cuantas acciones realizan las criaturas.

Como causa formal, es Dios principio de todas las acciones creadas, en cuanto que El es el que da, conserva y aplica a la operación las formas, los principios inmanentes de toda acción. Pero esta forma, en virtud de la cual obra, es algo inmanente a toda causa, y tanto más íntima e inmanente, cuanto que esa forma es más general y fundamental.

Ahora bien, la forma primera, generalísima y en consecuencia la más íntima a toda causa es el ser. Pero como Dios es en el sentido más propio la causa del ser, resulta, que El obra en todas las cosas de la manera más íntima (*S. Theol.* I, 105, 4; *De pot.* 3, 7).

Santo Tomás no exceptúa de esta ley de causalidad divina las acciones libres de las cria-

turas racionales; porque ni aun aquí encuentra contradicción ninguna entre la soberana causalidad universalísima de Dios y la determinación propia de la criatura.

«El libre albedrío es causa de sus movimientos, porque por el libre albedrío se mueve el hombre a obrar. No es, sin embargo, de esencia de la libertad que todo lo que es libre sea causa primera de sí mismo, como para que una cosa en general sea causa de otra, no se requiere que sea su primera causa. Dios, pues, es la causa primera que mueve las causas naturales y las voluntarias. Y así como moviendo las causas naturales, no por esto les quita que sean naturales sus actos, así moviendo las causas voluntarias, no sólo no les quita tampoco que sean voluntarias sus acciones, sino que El mismo es el que hace que lo sean, pues obra en cada agente según las propiedadas y exigencias de su naturaleza» *(Summa theol.* 1.ª, 83, 1 ad 3.um)

La Providencia divina y el gobierno del mundo.—Por Providencia divina entiende Santo Tomás el plan formado desde la eternidad en el divino entendimiento para la ordenación de todas las cosas del universo a su fin. La realización temporal de este plan eterno es lo que se llama el gobierno divino del mundo.

De que Dios es la causa de todo bien en el mundo saca Santo Tomás la realidad de la Providencia. Todo cuanto hay de bueno en el

mundo es obra de Dios. Pero Dios lo hace todo por medio de su entendimiento.

Luego en el entendimiento divino debe existir desde la eternidad un plan, una imagen del bien que Dios va en el tiempo realizando.

La consideración del mundo nos muestra, no sólo que las cosas son buenas en cuanto substancias, en cuanto seres singulares, sino que es así mismo un bien la ordenación de todas ellas a un fin y a un último fin.

Ahora, este bien de la ordenación del mundo, precisamente por ser bien, tiene que ser obra de Dios. Y en consecuencia, ese bien, esa ordenación que Dios produce, tiene que haber existido eternamente en el entendimiento divino, como idea, como un plan eterno, que es a lo que se llama providencia.

La universalidad de la Providencia divina es una consecuencia de la universalidad y eficacia de la divina causalidad. Si todas las cosas obran por un fin, la ordenación divina hace que todas concurran a la consecución del fin último, y eso es lo que se llama Providencia, y que se extiende hasta donde se extiende la acción de Dios, es decir, a todo lo que es ser, en una palabra, a todo cuanto existe en el universo. De esta universalidad de la Providencia divina resulta que para Dios no hay ninguna sorpresa, ninguna casualidad, ningún cambio de plan, como con tanta frecuencia ocurre en la acción de las criaturas.

La universalidad de la divina Providencia

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

nos hace comprender también el problema del mal en el mundo. Pues si la Providencia de Dios se extiende al conjunto de todos los seres, puede muy bien permitir que se den en éste o en aquél defectos o males para que la perfección del todo se facilite o se estimule y se engrandezca. Si ningún mal se diese en el mundo, ¡cuántos bienes se impedirían! Sería imposible la vida del león por evitar la muerte de otros animales; como sería imposible el heroismo en las virtudes de los mártires sin la maldad de los perseguidores.

Aún la libertad humana se coordina admirablemente con el carácter universal de la divina Providencia. El acto producido por la voluntad libre en cuanto causa particular, no deja de ser parte de la ordenación general de los seres dispuesta por Dios como primera causa, ni por consiguiente deja de ser objeto de la divina Providencia. Esta Providencia de Dios se ejerce de distinto modo sobre los hombres buenos que sobre los malos; porque de los primeros, de los escogidos o predestinados, aparta Dios todo aquello que pudiera definitivamente contrariar su salvación eterna. Pero aun cuando Dios no arranque al pecador de su pecado, no por esto deja de ejercer sobre él su Providencia, al menos por lo que a su existencia se refiere.

El que la divina Providencia se extienda a todas las causas, no quiere decir que todos los efectos sean por ella producidos de una mane-

ra inmediata. En el plan divino del mundo no entran sólo a formar parte del sistema las causas creadas, sino el que estas causas produzcan verdaderos efectos. Y en la realización de este plan divino para el gobierno del mundo, Dios se sirve de causas intermedias, haciendo que las cosas inferiores sean regidas por las superiores. De este modo manifiesta mejor su Bondad, pues aun a las criaturas concede la dignidad altísima de ser verdaderas causas *(Summa theol.* I, 22).

IV

Naturaleza del alma humana

El hombre, que uniendo en su naturaleza espíritu y materia, forma como la frontera de dos mundos, es para Santo Tomás objeto preferente de estudio, tanto desde el punto de vista filosófico como teológico.

Su Psicología, a la cual dedica densos y hermosísimos tratados en la *Suma* (I, 75-90; I, II, 22-24), en las *Quaesticnes disputatae*, etcétera, es la pieza maestra de su sistema; y es a la vez el campo en el cual el Angélico, sin dejarse arrastrar por las corrientes contrarias que en su tiempo prevalecían, purifica y logra sacar a flote la filosofía aristotélica.

La doctrina tomista acerca del alma, es sin duda preferentemente metafísica, apoyándose sobre principios eternos; pero en manera alguna le falta la orientación empírica. Su teoría acerca de los sentimientos *(Summa theol.* I, II, 22-44), sus enseñanzas sobre la memoria y su ejercicio (Comentario a Aristóteles *De memoria et reminiscencia)*, sus observaciones sobre el proceso y gradación con que se debe

proceder en el aprender y en el enseñar *(De veritate,* II), prueban suficientemente el fino análisis introspectivo que Santo Tomás había hecho de la vida anímica.

Todo el edificio doctrinal psicológico de nuestro escolástico se apoya exclusivamente sobre el concepto del *ser* o *naturaleza del alma,* y de las *relaciones entre el alma y el cuerpo.*

Esencia del alma.—Para proceder a la investigación y determinación de la esencia del alma humana, parte Santo Tomás del supuesto, de que por alma entendemos el primer principio de todos los fenómenos y actividades vitales, entre las cuales son las más nobles el moverse a sí mismo y el conocer, en los seres vivos. De este supuesto surge enseguida la afirmación de que el alma no es cuerpo. Bien puede alguna cosa corporal ser principio de vida, v. gr., el ojo, el corazón, pero nunca primer principio, raíz profundísima e inmanente del vivir. Por consiguiente, al cuerpo en cuanto cuerpo no le corresponde ser principio vital, esencia vital, pues en otro caso todos los cuerpos serían vivos o principios de vida. Cuando una cosa corporal ofrece fenómenos vitales o aparece de cualquier modo como principio de vida, es porque lleva consigo algún principio especial que la anima y que es precisamente lo que la hace ser no un cuerpo sino tal cuerpo. Este principio es su *acto,* su entelequia. Por consiguiente, el alma, en cuanto primer

principio de vida, no es cuerpo, sino el acto o el primer principio actuante de ese cuerpo. Con esto Santo Tomás se pone al lado de Aristóteles, que define el alma como la primera actuación (entelequia), el acto fundamental de un organismo capaz de vida *(S. theol.* I, 75, 1).

De la consideración del alma en general pasa Tomás a determinar más en concreto la esencia del alma humana. Por alma humana en general entendemos el primer principio inmanente de la operación intelectual. Tomás afirma ante todo su *inmaterialidad* y *sustancialidad*. Para probar su inmaterialidad parte el Angélico del hecho y del análisis del conocimiento humano. Es un hecho que el hombre por su entendimiento puede conocer la naturaleza de todos los cuerpos. Sin embargo, la facultad cognoscitiva no puede tener en sí nada material, nada físico de los objetos que conoce; porque en este caso, sólo aquello que en sí tiene es lo que podría conocer, como la lengua que tiene en sí un sabor cualquiera, el sabor amargo, por ejemplo (en el enfermo), está imposibilitada para la percepción de otros sabores. Ahora bien, como todo cuerpo tiene una naturaleza determinada, si el principio intelectivo, si el alma humana fuese cuerpo estaría de todo punto incapacitada para conocer los otros cuerpos distintos de aquel por el cual ella misma se constituye. Lo mismo ocurriría, si aunque el alma no fuese cuerpo, su actividad intelectiva se ejerciese por un órgano corporal;

porque siempre quedaría esta actividad determinada y limitada por ese cuerpo, e incapacitada por consiguiente para conocer la naturaleza de los demás. La fuerza expansiva ilimitada del humano pensar, es, pues, una prueba de que el alma humana, principio y sostén del pensamiento, es algo inmaterial e incorpóreo *(Summa theol.* I, 75, 2).

En otros lugares *(Summa theol.* I, 50, 1; *Summa c. Gentes*, II, 49) demuestra Santo Tomás la diferencia esencial entre el cuerpo y el alma intelectiva, sirviéndose como medio de demostración de la conciencia, de la reflexión, o sea la aptitud del entendimiento, a diferencia de toda potencia corpórea, de volver su actividad sobre sí mismo y sobre su propio acto.

De la inmaterialidad del alma humana se deduce fácilmente su *substancialidad*. La subsistencia del principio de la actividad espiritual o intelectiva, queda demostrada al asentar, que ese principio ejerce una función sin órgano corpóreo; pues como el obrar sigue al ser, si la operación es independiente y sin subsistencia en otro, también el principio de la operación ha de ser independiente, es decir, subsistente en sí mismo, substancia *(S. theol.* I, 75, 2). El cuerpo, que no puede tener parte inmediata en la operación del conocimiento intelectual, no puede por lo mismo ser órgano del alma en el ejercicio de la actividad espiritual del pensar y del querer; lo único que hace

es colaborar ofreciendo el material o el contenido primero del conocimiento humano, que son las impresiones sensibles, sobre las cuales ha de obrar para ejercer su acción propia el entendimiento *(Ibidem* ad 3.um).

El alma humana se distingue de la de los brutos precisamente por la subsistencia. Pues según la doctrina de Aristóteles, de todas las actividades vitales solamente el pensar se ejerce sin órgano corporal, necesitando en cambio de estos órganos las actividades sensitivas. Un alma, que sea exclusivamente principio de actividad sensitiva, y no de funciones espirituales, como el alma de los brutos, no posee actividad ninguna independiente de la materia, y por lo tanto tampoco puede poseer un ser propio, independiente, y que en sí subsista *(S. theol.* I, 75, 3). Santo Tomás, decidido partidario de la inmaterialidad y sustancialidad del alma, no puede menos de rechazar toda concepción actualista de la misma. Precisamente de esta contundente afirmación de la sustancialidad del alma humana viene a concluir su *espiritualidad* y su diferencia esencial respecto del alma de los brutos.

Y aún queda más firmemente asentada la espiritualidad del alma humana, al afirmar que ella, como toda substancia espiritual, capaz de conocer formas universales, no puede constar de materia y forma. El alma humana es *acto,* actuación del cuerpo; y la materia, como potencia que es, no puede entrar en la composi-

ción de una cosa que de suyo sólo es *acto*. Y que el alma humana no se compone de materia y forma, se ve especialmente considerando su capacidad para conocer formas universales. Si en el alma hubiese algún género de materia, esas formas tendrían que ser individuales forzosamente; porque todo lo que se recibe, se recibe según el modo de ser del recipiente *(quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur)*, y habiendo en el alma materia, que individualiza cuanto toca, esas formas quedarían por el mero hecho individualizadas y sin ningún género de universalidad, como las formas de las sensaciones, que en órganos corporales se reciben *(S. theol.* I, 75, 5).

De la espiritualidad y sustancialidad del alma humana se deduce también su *indestructibilidad* e *inmortalidad*. El alma no puede ser destruída *per accidens*, es decir, porque llegue a serlo alguna cosa con la cual ella vaya unida y de la que dependa su existencia, como los accidentes perecen con la sustancia, de la cual dependen, o las formas materiales con la materia en que subsisten. De este modo perecen las almas de los brutos cuando son destrozados sus cuerpos, porque no tienen en sí subsistencia propia. Pero el alma tiene esa subsistencia en sí misma, y por eso no deja de existir aun cuando el cuerpo, a que está unida, perezca.

El alma humana tampoco puede perecer *per se* o directamente, por necesidad in-

trínseca; precisamente por ser forma con subsistencia propia. Todo aquello que conviene o se predica, de una cosa por sí misma, es inseparable de ella. Pero el existir conviene *per se* a toda forma, que en sí misma es acto, realidad primera. Por esto la materia comienza a existir, recibe el ser o la realidad, cuando recibe la forma (sustancial), y deja de existir cuando la forma se le separa. Ahora bien, así como es imposible que una forma se separe de sí misma, así lo es que una forma subsistente se separe por sí de la subsistencia o perezca.

A este argumento ontológico se une otro psicológico, y es el natural deseo del alma humana de vivir siempre. Semejante anhelo natural no puede ser vano. Por consiguiente la sustancia del alma humana es inmortal (*Summa theol.* I, 75, 6).

Relación entre el alma y el cuerpo.—La cuestión de la naturaleza del alma humana encuentra su desarrollo y pleno complemento en la cuestión de las relaciones entre el alma y el cuerpo. Precisamente en la determinación de estas relaciones encontramos desde el punto de vista histórico una de las características de la especulación tomista. Desde aquí es desde donde ante todo se deja ver el edificio de la Psicología tomista con toda su regularidad y lógica consecuencia; desde este punto es desde donde se puede rectamente juzgar toda su

teoría del conocimiento. Santo Tomás abandona aquí las sendas platónicas, por las cuales habían marchado San Agustín, Hugo de San Víctor, y en sentido un poco más amplio, la antigua escuela franciscana. Según la concepción platónica, al determinar el ser del hombre, hay que acentuar de tal modo el papel del alma, que ella sola sea el verdadero hombre, siendo solamente el cuerpo un órgano suyo, no una parte esencial del hombre completo.

Frente a esta teoría, Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, afirma que el alma no es el hombre. La percepción de lo sensible es sin duda una actividad humana, y, sin embargo, no es exclusiva del alma ni se puede verificar sin el concurso del cuerpo: el hombre en la actividad de los sentidos obra como verdadero compuesto de cuerpo y alma (*S. theol.* I, 75, 4). Determinando de este modo la esencia del hombre encuentra Santo Tomás el camino intermedio entre el espiritualismo y el materialismo.

Para fijar mejor la relación entre el cuerpo y el alma, aplica Santo Tomás aquí la teoría aristotélica del *hilemorfismo*, o sea, la doctrina aristotélica de la materia y de la forma. Ya Alberto el Grande había adoptado, dándole gran amplitud, esta doctrina; pero Santo Tomás la acabó de desenvolver, aclarando y sistematizando las enseñanzas del Maestro.

Bueno será, que ante todo, a grandes rasgos diseñemos la doctrina aristotélica de la *mate-*

ria y de la *forma,* tal como se ha reflejado en el pensamiento filosófico del Angélico. Materia y forma son los elementos constitutivos de las cosas físicas. De la síntesis de ambas resulta toda cosa sensible. La materia (prima o primera) es la pura indeterminación, y por esto susceptible de infinitas determinaciones: es el substracto de todas las cosas naturales. La materia está en el límite entre la nada y el ser; ella de por sí no es ser real, sino pura posibilidad, pura, pero real, potencia para toda naturaleza física. Y ahí termina su entidad.

Aquello por lo cual la materia llega a ser un ser real y específicamente diferenciado es la forma (sustancial). Ella es el principio del ser, y como del ser nace el obrar, el principio también de la operación de toda cosa. En la forma se nos ofrece también el aspecto o elemento ideal de las cosas; en cuanto que, siendo la forma una copia o reflejo de la idea divina, ella es lo que hay en cada cosa de cognoscible.

Si queremos precisar aún más de cerca la relación entre estos dos elementos constitutivos de las cosas, diremos, que la materia (potencia) es el principio que recibe el ser y el obrar, y la forma (acto), el principio que da el ser y el obrar a la materia. La oposición entre la materia y la forma se resuelve en la substancia de la cosa, constituída como un verdadero compuesto por la síntesis de las dos. Ni la materia ni la forma por separado constitu-

yen el ser de las cosas, sino ambas reunidas. La materia por sí ninguna existencia tiene, ninguna realidad separada de la forma. Y no teniendo existencia por sí, tampoco puede ser por sí cognoscible, sino sólo por la forma.

Pero si la materia, aun por virtud de la Omnipotencia de Dios no podría existir sin la forma, en cambio, no sólo es posible, sino que es un hecho, que existen formas sin necesitar para nada de la materia.

Según lo cual se distinguen las formas en subsistentes y en no subsistentes. Las primeras son las formas espirituales, las de los espíritus puros y el alma humana. Las segundas son los principios formales de todas las cosas naturales irracionales, comenzando por las almas de los brutos y de las plantas.

Al hablar así de la materia y de la forma, se entiende siempre de la «materia *prima*„ o primera y de la «forma substancial». Y hay que distinguir muy bien la forma substancial de las formas accidentales. La forma sustancial, la forma del ser, constituye a una substancia en cuanto tal en su ser propio, le da el ser primero y específico. La forma accidental en cambio se sobrepone a una substancia ya constituída, dándole, no el ser a secas, sino una manera especial de ser, un ser secundario.

Santo Tomás lleva este hilemorfismo aristotélico así digerido por él, al campo psicológico, al afirmar, como tesis fundamental para expresar las relaciones entre el alma y el cuer-

po, lo siguiente: *El principio intelectual o el alma racional es la forma substancial del cuerpo humano.*

Funda el Angélico ante todo esta proposición en la naturaleza del conocimiento intelectual. Aquello, que en una cosa cualquiera es su más profundo y primer principio de operación, es su forma sustancial o esencial, y a lo cual ha de atribuirse toda la actividad de la cosa. La razón de esto está, en que todo agente en tanto obra en cuanto que está en acto; porque toda cosa entra en acción, en actividad, por aquello mismo porque se constituye tal y está en acto y tiene su ser primario y específico. Ahora bien, el alma es el primero y más profundo principio de actividad en los seres vivos. En el hombre todas las acciones, todos los fenómenos de la vida vegetativa, sensitiva e intelectual tienen en el alma humana su primero y más profundo principio. Por consiguiente, el principio de nuestra actividad intelectual, llámese entendimiento o alma intelectiva, es verdaderamente la forma esencial del hombre, la forma del cuerpo.

Si alguno, tratando de rehuir la fuerza de este silogismo, no quiere admitir que el alma es forma sustancial del cuerpo, debe proponer desde luego, alguna otra doctrina, que explique y haga comprender, cómo el acto intelectual es acto del hombre y función del *yo* humano. A cada cual le dice su conciencia, que el que piensa es él mismo, su propio *yo*.

Santo Tomás procede aquí históricamente, examinando las diversas soluciones que se han propuesto para explicar, que el acto intelectual sea acto del *yo* humano, sin admitir que el alma es forma sustancial del cuerpo; pero con ninguna se muestra satisfecho. Tan sólo la doctrina aristotélica, de que el principio intelectivo es forma sustancial del cuerpo, nos hace comprender, cómo el acto intelectual es «acto de este hombre individual».

Sobre la naturaleza específica del hombre, funda Santo Tomás otra prueba para defender su tesis. La naturaleza de una cosa se manifiesta por su operación. Pero la operación propia del hombre en cuanto hombre, y por la cual sobrepuja a todos los demás vivientes, es el pensar. Luego el principio específico de la naturaleza humana es el principio intelectual. Ahora, lo que especifica una cosa es su forma sustancial. Por consiguiente, la forma sustancial del hombre es su alma racional, el principio intelectivo (*S. theol.* I, 76, 1).

La espiritualidad y sustancialidad del alma humana en manera alguna queda destruída al afirmar que ella es forma sustancial del cuerpo. Cuanto más alta y sublime es una forma tanto es más capaz de dominar la materia corporal, tanto más se aleja de las formas materiales, y tanto mejor afirma su propia e independiente actividad. El alma humana, que representa el más alto grado en la escala de las formas sustanciales, está por su propia virtud

o naturaleza levantada sobre la materia corporal, desde el momento en que posee una actividad y una energía que no necesita de la materia para actuarse. Esta energía es la potencia intelectual (Ibid.)

Tomás aclara y confirma más aún su tesis fundamental, de que el alma humana es forma sustancial del cuerpo, con otra multitud de razonamientos.

Frente al monopsiquismo de Averroes afirma decididamente, que tienen que existir tantos principios intelectivos, cuantas sean las formas sustanciales, es decir, cuantos sean los cuerpos informados por esos intelectivos principios *(S. theol.* I, 76, 2).

Además, en cada hombre sólo admite Santo Tomás un alma, el alma intelectiva o espiritual, la cual, siendo una, es principio y fuente de la vida intelectual, sensitiva y vegetativa, del pesamiento, de la sensibilidad y de los fenómenos de la vida física (a. 3). El alma espiritual es la única forma sustancial en el hombre; la cual, siendo virtualmente sensitiva y vegetativa, contiene en sí, de un modo también virtual, todo cuanto pertenece a estas formas sustanciales inferiores, las formas sustanciales de los animales y las plantas, y puede por sí sola realizar cuantas funciones ellas realizan (a. 4).

Y por ser el alma espiritual forma sustancial y única forma sustancial del cuerpo, síguese que la unión entre el cuerpo y el alma tiene que

ser inmediata, sin necesidad de ninguna forma corporal intermedia ni de ningún otro instrumento que facilite la unión (a. 6 y 7). Y así mismo por ser el alma forma sustancial del cuerpo, toda el alma está en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes: la forma sustancial es precisamente la que constituye a la vez la perfección del todo y de las partes. Mas de que por su naturaleza esté el alma en todo el cuerpo, no se sigue, que no pueda ejercer su energía y su actividad de un modo especial en algunas partes, como en el cerebro y en los órganos de los sentidos (a. 8).

De este modo aplica Santo Tomás, procediendo con toda lógica y dejando clara y firmemente asentada la unidad esencial del hombre, la doctrina de la forma sustancial a las relaciones entre el alma y el cuerpo humanos.

Esta doctrina de Santo Tomás, a saber, la terminante afirmación de la unidad de forma sustancial en el hombre, fué considerada por los *teólogos franciscanos* como una innovación, y como tal combatida. Ya hemos visto al reseñar anteriormente la vida de Santo Tomás, que precisamente por esta doctrina fué por lo que Juan Peckam combatió tan duramente al Angélico. En el *Correctorium Fratris Thomae* de Guillermo de la Mare, forma este capítulo de la doctrina tomista uno de los puntos principalmente combatidos. Los dominicos que escribieron contra Guillermo de la Mare, han defendido a Santo Tomás en esta

cuestión con toda energía. Este mismo objeto se proponen los tratados *De unitate formae* de *Guillermo de Hotun, Tomás de Suttona,* y especialmente de *Gil de Lessines.* También se encuentra abundantemente tratado este punto en la literatura quodlibetal procedente de la escuela del Angélico.

A esta serie de defensas e impugnaciones de la doctrina de Santo Tomás acerca de este punto, puso término, concediendo a los tomistas la victoria definitiva, la definición del Concilio de Viena, contra el franciscano *Pedro Juan Olivi,* de que el alma racional es forma inmediata y sustancial del cuerpo. Tanto se acerca a la doctrina de Santo Tomás sobre las relaciones entre el cuerpo y el alma la definición literal del Concilio, que el canonista Juan Andrés († 1348), explicando el texto conciliar dice expresamente: «El curioso que desee sobre esto más amplias explicaciones, las encontrará en la Suma de Santo Tomás».

La actual filosofía tomista conserva aún íntegra sobre este punto la doctrina de su Maestro. El cardenal Mercier, con todas sus modernas exigencias e investigaciones, ha defendido la doctrina fundamental de las relaciones entre el alma y el cuerpo en sentido estrictamente tomista, demostrando que ninguna contradicción hay entre ella y los resultados seguros de la moderna Psicología, declarando además, que precisamente por esta doctrina es por donde mejor puede comprenderse la manera especial de ser del pensamiento humano.

V

El conocimiento espiritual del hombre

El alma es en la concepción de Santo Tomás una substancia espiritual, que como verdadera y única forma sustancial del cuerpo, con él se une inmediatamente y es el principio y más profundo sostén de todas las actividades del hombre, espirituales, sensitivas y vegetativas. El alma, sin embargo, no ejerce estas funciones, tanto de la vida superior como de la vida inferior, inmediatamente por sí misma o por su esencia, sino por medio de *potencias reales,* por energías o facultades, de las cuales ella está dotada, y que se distinguen realmente de ella misma. Estas potencias o facultades del alma se clasifican y especifican por sus actos; pero como todo acto se especifica por el objeto propio o formal en que recae, resulta que por estos objetos vienen a especificarse al fin las potencias *(Summa theol.* I, 77, 1-3).

Al afirmar Santo Tomás que *las potencias se distinguen realmente de la sustancia del alma,* se aparta de la opinión de San Agustín,

Guillermo de Auvernia y otros, presentándose como continuador de la doctrina de Aristóteles, desarrollada por Avicena.

Con Aristóteles, distingue el Angélico en el alma cinco clases de potencias: vegetativas, sensitivas (percepción de los sentidos), apetitivas sensibles (apetito consiguiente a la percepción de los sentidos), volitivas (apetito consiguiente al conocimiento intelectual), e intelectuales *(S. theol.* I, 78, 1). Las potencias sensitivas, tan importantes desde el punto de vista del conocimiento, son los cinco sentidos exteriores y los cuatro interiores, siendo estos últimos el sentido común, la imaginación o fantasía, la sindéresis y la memoria sensible *(S. theol.* I, 78).

No sólo en la clasificación y descripción de los sentidos exteriores sigue Santo Tomás a Aristóteles y Avicena, sino también en la exposición de lo que se refiere a las potencias superiores del alma. Precisamente en el modo y forma con que nuestro gran Escolástico analiza la potencia y la actividad intelectual del hombre, es donde más se manifiesta el *carácter aristotélico de su psicología del conocimiento,* frente a la *noética agustiniana de los franciscanos.* La diferencia fundamental entre las dos direcciones, *la aristotélica* y *la agustiniana,* se puede expresar por las siguientes contrapuestas proposiciones: *Platón, San Agustín,* y los franciscanos *San Buenaventura, Mateo de Aquaspar ta, Juan Peckham, Roger Mars-*

ton, Guillermo de Falgar, etc., acentúan decididamente la actividad de la facultad intelectual, el elemento vital y subjetivo, en la génesis del conocimiento humano. En cambio Tomás de Aquino con su escuela (*Tomás de Sutrona, Bernardo de Trilia, Juan de Nápoles,* etcétera), hacen resaltar el carácter pasivo y receptivo del conocimiento, viendo en éste una adecuación del subjeto cognoscente y el objeto conocido, una aprehensión representativa de la realidad.

La segunda oposición, íntimamente ligada con la anterior, entre las dos escuelas consiste, en que según Platón, San Agustín y los franciscanos, la relación entre la percepción sensible y el conocimiento intelectual es puramente exterior o de yuxtaposición, más bien que de connexión íntima. Con esto desaparece toda la importancia que el conocimiento sensible tiene en orden al inteligible. El alma, según los franciscanos, y sobre todo, según Mateo de Aquasparta, el más agudo representante de esta escuela, no llega al conocimiento de lo incorpóreo por medio de los sentidos, sino por reflexión sobre sí misma, o por contemplación directa de las ideas eternas. Santo Tomás, por el contrario, siguiendo al Estagirita, defiende una íntima y estrecha unión entre la percepción sensible y el conocimiento espiritual, en cuanto que todo el material o contenido del conocimiento intelectual trae de los sentidos su procedencia. Santo Tomás ha hecho de la

manera cómo el hombre conoce intelectualmente lo corpóreo, la norma y canon del conocimiento humano en general y por consiguiente aun del conocimiento intelectual de las cosas espirituales.

Claro está, que esta manera de concebir la relación entre la percepción sensible y el conocimiento intelectual viene a ser un eco de la doctrina tomista, que afirma al alma espiritual como forma substancial del cuerpo. Así como la opinión de la escuela franciscana representa, siguiendo a San Agustín la concepción preferentemente espiritualista del ser del hombre. Veamos ahora más detalladamente cómo se va concretando y afirmando esta característica general de la doctrina tomista acerca del conocimiento.

Desde las primeras tesis de su tratado sobre las potencias intelectuales comienza Santo Tomás a afirmar el *carácter receptivo, pasivo,* de nuestro entendimiento. Marchando sobre las sendas trazadas por Aristóteles, concibe el pensamiento como algo, en cierto sentido, pasivo, y el entendimiento como una tabla rasa o vacía «en la cual nada hay escrito». Pasividad no significa aquí lo que en sentido físico, que implique alteración, sino solamente estar en potencia para algo. El entendimiento humano, que forma el grado inferior entre los seres espirituales y es el que más distante se encuentra del entendimiento divino, que es acto puro, está en potencia para todo lo inteligible,

para todo cuanto puede ser objeto de conocimiento espiritual por parte del hombre. Nuestro entendimiento, pues, es una potencia pasiva *(S. theol.* I, 75, 1 y 2).

Siguiendo igualmente a Aristóteles, según el cual *in anima est aliquid, quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere,* «en el alma hay algo en virtud de lo cual puede ella trasformarse—asemejarse—en toda cosa, y algo por virtud de lo cual puede ella hacer toda cosa», pone Santo Tomás en el alma un *entendimiento agente, intellectus agens,* es decir, una fuerza o virtud, que abstrayendo lo universal del material sensible percibido por los sentidos, prepara a su vez el contenido ideal y verdaderamente inteligible, propio del pensamiento.

A través de los sentidos exteriores e interiores llega a las puertas del entendimiento un material, no real sino tan sólo potencialmente inteligible. Y para que llegue esto a ser realmente inteligible, es decir, para que llegue a ser objeto proporcionado de un espíritu, que a lo ideal y universal se ordena, es preciso admitir en el entendimiento mismo una fuerza por la cual esas impresiones de los sentidos sean finalmente despojadas de su determinación individual y material. Y esta fuerza o energía activa es precisamente lo que se llama entendimiento agente.

F. Mausbach explica esta función del entendimiento agente con una comparación mo-

derna: «El entendimiento agente, dice, es una especie de Rayos X, que, cayendo sobre la figura de la representación sensible, hace que se proyecte sobre la placa impresionable de la razón el ser inteligible que bajo lo sensible se esconde» (1).

El entendimiento agente es, en consecuencia, algo activo, pues sólo un principio activo puede sacar a una cosa de la potencia al acto (*S. theol.* I, 79, 3).

Mas no por admitir el entendimiento agente retracta Santo Tomás su tesis de la pasividad del entendimiento. Pues siempre queda que el *entendimiento posible - intellectus posibilis*—, es decir, aquel en que verdaderamente se verifica la intelección, es pasivo. Su función ante la imagen preparada por el entendimiento agente, o sea ante la *especie inteligible—species intelligibilis*—es receptiva, y por ella llega al acto de la intelección. Para San Buenaventura, en cambio, no solamente es activo el entendimiento agente, sino que el mismo *entendimiento posible*, lejos de ser meramente pasivo, está dotado de física actividad (*In II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4).

Ante la errónea interpretación averroista de

---

(1) «Es ist gleichsam Röntgenstrahlen, die auf das sinnliche Vorstellungsbild fallen und seinen geistigen Wesenskern auf die Lichtempfindliche Tafel der Vernunft werfen». *Grundlage u. Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin.* Freiburg, 1911, 11.

la ya de suyo no muy clara doctrina aristotélica del *entendimiento agente*, según la cual interpretación, sólo existe una única inteligencia, distinta y separada de las almas humanas individuales, afirma decididamente Santo Tomás, que el entendimiento agente es algo intrínseco y propio del alma, una virtualidad suya, y, por consiguiente, que no pueden menos de existir tantas inteligencias como almas individuales (*S. theol.* 1, 75, 4 y 5).

Si al examinar, según la doctrina tomista, las potencias intelectivas, esto es, el factor subjetivo del conocimiento, se deja ver el *carácter pasivo* de la inteligencia, al estudiar a su vez el factor objetivo del conocimiento humano, es decir, los objetos del conocimiento, sale a luz la segunda característica de la noética tomista, a saber, *la íntima relación o dependencia que existe entre la percepción sensible y el conocimiento intelectual*, y cómo el conocimiento intectual de lo corpóreo viene a ser la norma de todo conocimiento intelectual del hombre. Se deja ver esto desde luego, por comenzar su tratado acerca de los objetos del conocimiento por las cosas corporales.

Para determinar el modo cómo las cosas sensibles pueden ser espiritualmente comprendidas, Santo Tomás va ascendiendo gradualmente. Ante todo, asienta la proposición de que el alma por medio del entendimiento conoce las cosas materiales de una manera inmaterial, universal y necesaria.

Frente a Platón que, por no poder conciliar el carácter de universalidad y necesidad de las ideas con lo individual y contingente de la naturaleza sensible, excluyó a ésta del círculo de lo inteligible, afirma Santo Tomás, que nuestro entendimiento conoce las cosas materiales, y que este conocimiento, como todo conocimiento intelectual, lleva el sello de lo inmaterial, universal y necesario.

No es necesario que el objeto de nuestro conocimiento sea en el entendimiento recibido con la misma manera de ser que tiene fuera. Nuestro entendimiento percibe la *species*, la imagen representativa de la cosa corporal, en una forma correspondiente a su propia naturaleza espiritual. Si ya el sentido percibe la *especie* del oro sin el oro material, y así de una manera está el oro en la realidad y de otra muy distinta en el sentido, mucho mejor puede el entendimiento percibir las *especies* de las cosas corporales, mudables y contingentes de suyo, de una manera inmaterial e inmutable, semejante a su propio modo de ser, según aquel fundamental principio: «Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur» *(Summa theol.* I, 84, 1), «todo lo que se recibe, se recibe según el modo de ser del recipiente».

Con la cuestión acerca de un conocimiento espiritual de lo corpóreo por parte del humano entendimiento se enlaza la cuestión, de si es la esencia misma del alma el *medio* por el cual este conocimiento se realiza. Acerca de lo

cual asienta Santo Tomás la siguiente tesis, que esclarece todo su tratado del conocimiento: Sólo Dios conoce por su propia esencia todas las cosas, porque sólo él como primera causa tiene en sí las ideas de todas las cosas; pero ningún espíritu creado, ni el del ángel, conoce cosa alguna sirviéndose de su propia esencia como medio de conocimiento.

Para el entendimiento humano la substancia del alma no es medio de conocer los objetos materiales, ni siquiera los espirituales (*S. theol.* I, 84, 2). El alma por otra parte, tampoco trae consigo ideas innatas para conocer lo material ni lo espiritual; pues contra esto protesta el carácter potencial de nuestras potencias cognoscitivas inferiores y superiores, según nos enseña la experiencia (a. 3). Y la teoría platónica, de que otra u otras inteligencias ofrecen ya preparadas a nuestra alma las especies inteligibles de todos los objetos, la rechaza decidido Santo Tomás, porque según eso no habría manera de explicar las relaciones entre el alma y el cuerpo (a. 4).

La cuestión, en fin, de si nosotros conocemos los objetos materiales e inmateriales *in rationibus aeternis,* en las ideas eternas de Dios, da ocasión al Angélico para tomar posiciones frente a la escuela agustiniano-franciscana por lo que a estos problemas del conocimiento se refiere. La escuela franciscana *(San Buenaventura, Mateo de Aquaspaita, Juan Peckham, Roger Marston, Guillermo Falgar,*

Fr. Eustaquio, etc., a los cuales puede añadirse Enrique de Gante), acepta, siguiendo a San Agustín, por base de seguridad o certeza del conocimiento humano, una especie de contacto del humano espíritu con la lumbre infinita de la Primera Verdad. La eterna luz de las ideas divinas es la que mueve nuestro entendimiento, proyectando en él sus rayos, en los cuales y por los cuales conocemos *formaliter* la verdad.

Santo Tomás no rechaza precisamente el conocimiento *in rationibus aeternis*, por las ideas divinas; lo que hace es interpretar esa expresión en el sentido reclamado por su psicología aristotélica del conocimiento. Rechaza desde luego, que el alma humana aquí abajo lo conozca todo en las ideas eternas, como en un objeto conocido, como en un *medio* de conocer; pero no que conozca en esas mismas ideas eternas, como en un primer *principio* de conocimiento, en cuanto que todo lo que es inteligible es participación de la divina Luz, y las mismas cosas en tanto son cognoscibles en cuanto que son como unas copias o imágenes de las ideas divinas *(S. theol.* I, 84, 5).

Pero bien se ve, que esta manera tomista de entender la *cognitio in rationibus aeternis* es totalmente diversa de la de la escuela agustiano-franciscana. En confirmación externa de lo cual hablan también los hechos. Así, precisamente esta doctrina de las *regulae aeternae* la señala J. Peckham como uno de los

puntos de diferencia entre la escuela franciscana y Santo Tomás de Aquino. Roger Marston combate abiertamente la manera con que el Angélico interpreta a San Agustín en este punto. Y es general en la escuela franciscana la impresión, de que Santo Tomás, en este punto, interpreta a San Agustín de una manera bien distinta de la que ellos tienen por verdadera.

El espíritu humano, pues, no adquiere sus ideas, tanto de los objetos materiales como de los inmateriales, sacándolas de las profundidades de su propia substancia, ni tampoco por ninguna especie de inmersión en el océano luminoso de las ideas divinas. ¿Cuál es entonces la fuente de donde brota el agua de nuestros conocimientos, la luz en que nuestra inteligencia se inunda?

Santo Tomás responde a esto diciendo, que todo el contenido de nuestros conocimientos procede de la experiencia, colocándose así consciente y decidido del lado de Aristóteles, con el cual afirma que todo nuestro conocimiento procede de los sentidos. Y la razón de todo esto consiste, en que de los sentidos proceden los fantasmas o imágenes, de los que el entendimiento agente por su fuerza abstractiva saca las especies inteligibles. El material, pues, de nuestro mismo conocimiento espiritual depende de la experiencia sensible. Pero como por otra parte, esos fantasmas sensibles solamente por la función del

entendimiento agente llegan a ser inteligibles, resulta que no se puede decir que la experiencia sensible sea la única y total causa de nuestro conocimiento intelectual, sino sólo por lo que se refiere a presentar los materiales necesarios para que aquel conocimiento se realice (*S. theol.* I, 84, 6). Todo esto abre un abismo entre las doctrinas tomistas del conocimiento y las de la escuela franciscana; según la cual sólo adquiere el alma por medio de los sentidos el conocimiento intelectual de las cosas materiales, pero nunca el de los objetos inmateriales, cuyo conocimiento saca o de su propia substancia o por directo reflejo de las ideas eternas.

Esta tesis, en que se da *como punto de partida de todo el conocimiento intelectual la experiencia sensible,* la lleva el Angélico hasta sus últimas consecuencias.

Santo Tomás, apoyándose en la experiencia, tiene por imposible que nuestro entendimiento en el presente estado de unión del alma con el cuerpo pueda conocer actualmente cosa alguna sin el auxilio o presencia de imágenes sensibles, *sine conversione ad fantasmata*. Y una prueba de esto es, que si el órgano corporal, en que ejerce su actividad la fantasía, por estar herido o en mal estado, impide o perturba el ejercicio de esta facultad sensible, por el mero hecho queda a la vez impedido o perturbado el ejercicio de la inteligencia. Además, es un hecho de experiencia interna, que

aun para concebir las cosas más espirituales, tenemos que formarnos interiormente ciertas imágenes sensibles, analogías, etc. Esto mismo hacemos cuando queremos explicar a otros alguna materia difícil: les ponemos ejemplos, comparaciones, con las cuales su fantasía llegue a formar imágenes o fantasmas, en que la inteligencia pueda descubrir la luz, la comprensión intelectual de lo que se trata.

La razón profunda, metafísica, de esta dependencia entre la actividad de la inteligencia y la de la fantasía, está en la proporcionalidad que debe haber entre el subjeto cognoscente y el objeto conocido. El entendimiento humano, que está unido con el cuerpo en unidad de naturaleza, tiene por objeto propio de su conocimiento la esencia de las cosas materiales, *quiditas in materia corporali existens*. Pero este objeto específico del conocimiento humano no existe en la naturaleza, sino como algo individual. Fuera de nuestra alma no existe la naturaleza o esencia de la piedra, sino sólo esta o aquella piedra determinadas.

La esencia, pues, de las cosas corporales sólo puede ser conocida a través del conocimiento de esas mismas cosas materiales, individuales, concretas. Pero como este conocimiento de las cosas materiales e individuales es función de los sentidos y de la fantasía, a lo que éstos le presentan tiene por fuerza que volverse el entendimiento para descubrir allí su objeto propio, la esencia inmanente en el ob-

jeto material, pero inexistente, en cuanto universal, en el individuo (*S. theol.* I, 84, 7).

Esta vuelta, conversión o mirada, por decirlo así, del entendimiento a los fantasmas, *conversio ad fantasmata*, no es solamente necesaria para el conocimiento intelectual de las cosas corporales, sino en general, de toda clase de objetos. Aun lo incorporal, lo que de suyo no tiene ni puede tener fantasma o imagen sensible, lo conocemos nosotros por analogía y por relación a fantasmas ya formados de cosas corporales (*S. theol.* I, 84, 7 ad 3.um). Los seres puramente espirituales, como los ángeles, conocen las cosas materiales por analogía y al modo de las inmateriales; por el contrario, nosotros conocemos las inmateriales por analogía y al modo de las materiales (*Summa theol.* I, 85, 1). Mientras estamos aquí abajo, ni con el *entendimiento agente ni con el posible* podemos conocer las substancias puramente espirituales en sí mismas (*S. theol.* I, 88, 1).

Fáltanos brevemente exponer la concepción tomista acerca del *conocimiento intelectual de los singulares* y del *conocimiento que el alma tiene de sí misma;* cuestiones en las cuales también el Angélico sigue un camino propio, frente a la escuela franciscana. Santo Tomás enseña ante todo, que la cosa material individual, en cuanto tal o de suyo, no es objeto inmediato de nuestro conocimiento intelectual. Y la razón está, en que estas cosas mate-

riales reciben precisamente su individuación de la materia individual, de la cual por fuerza tiene el entendimiento que abstraer la especie inteligible, que es inteligible por haberse quedado libre de la materia, y que es la que le hace conocer. Esta especie, así abstraída y sin materia, es universal. Nuestro entendimiento, pues, directamente sólo conoce lo universal. Lo individual lo conoce tan sólo indirectamente y por una especie de reflexión sobre el fantasma, del cual saca la especie inteligible que le determina al acto de entender (*Summa theol.* I, 86, 1).

También esta doctrina ha sido combatida por la escuela franciscana. *Mateo de Aquasparta,* por ejemplo, enseña con toda decisión que nuestro entendimiento conoce directamente las cosas individuales por especies singulares; y aunque sin nombrar a Santo Tomás, discute con él citando literalmente sus doctrinas para rechazarlas y declararlas poco inteligibles.

La cuestión de cómo se conoce el alma a sí misma, la resuelve Santo Tomás en sentido expresamente aristotélico, diciendo, que nuestro entendimiento se conoce a sí mismo, como conoce todas las demás cosas. No por su propia esencia, sino por sus actos, se conoce a sí mismo nuestro entendimiento; porque una cosa es, en cuanto que está en acto, y sólo de ese modo es inteligible, y nuestro espíritu de suyo es algo pasivo y potencial. Así como nuestro

ojo no ve lo que puede tener color, sino sólo lo que de hecho y actualmente lo tiene; así ocurre con nuestro entendimiento, que sólo puede conocer las cosas materiales en cuanto que realmente son. La materia primera, *materia prima,* por ejemplo, sólo puede ser conocida con relación a la forma substancial, que es la que le da realmente el ser. Nuestro entendimiento es potencial, *intellectus posibilis;* tiene en sí capacidad para entender; pero sólo puede ser conocido él mismo, cuando de hecho entiende, cuando está en acto. Pero como todo acto cognoscitivo sólo se verifica por la *conversión a los fantasmas,* resulta que nuestro entendimiento sólo puede conocerse a sí mismo al entrar en actividad por la especie inteligible que abstrae de los fantasmas. Nuestro entendimiento, pues, se conoce a sí mismo por sus actos, no por su esencia (*S. theol.* I, 87, 1).

Precisamente esta doctrina de Santo Tomás, es una prueba de cómo lleva él hasta las últimas consecuencias la tesis del carácter pasivo y potencial de nuestro entendimiento, y de que el punto de partida de todo conocimiento intelectual es la experiencia sensible, logrando organizar así con férrea trabazón un verdadero cuerpo de psicología del conocimiento. Esta doctrina de Santo Tomás acerca del conocimiento que el alma tiene de sí misma, fué igualmente rechazada por la escuela francis-

cana. El mismo Mateo de Aquasparta, citándola también a la letra, la combate, tratando de defender la teoría, de que nuestro espíritu se conoce a sí mismo por sí mismo y no por sus actos, no por raciocinio sino por intuición.

VI

Sistema de Etica

La Moral de Santo Tomás es una construcción tan poderosa del espíritu, que aun entre los mismos no católicos (véase a Gass, entre otros), ha logrado alcanzar fama. La Etica o Moral tomista, según en la segunda y más grande parte de la *Summa* y en otros muchos escritos del Angélico cuidadosamente se desenvuelve, se hace notar desde los siguientes puntos de vista: *el análisis de las fuentes históricas,* su *carácter armónico* y *sistemático* y *el valor real de su contenido*.

Santo Tomás en su Moral ha elevado, acrisolado y enriquecido la Etica nicománica de Aristóteles, cuyas doctrinas tan familiares habían llegado a serle desde la preparación de su gran comentario a ese libro del Estagirita, hecho sobre la traducción latina de Guillermo de Moerbeca. Aunque es cierto, que ya antes habían sido utilizados pensamientos y citas de la Etica de Aristóteles por algunos escolásticos, y el primero de todos por *Guillermo de*

Auxerre en su *Summa aurea* (1), pero ningún teólogo aún había utilizado de una manera tan completa como lo ha hecho el Angélico, la terminología y el contenido de este libro del Estagirita para formular y fundamentar la Etica cristiana.

Es, sin embargo, completamente falso afirmar que la Moral tomista se reduce a una repetición de las ideas éticas de Aristóteles. Santo Tomás no ha querido escribir una Etica puramente filosófica, sino cristiana, sobrenatural, y por esto ha utilizado las fuentes bíblico-patrísticas, desenvolviéndolas con la mayor amplitud y siguiendo principalmente las fórmulas de San Agustín, que también por su parte había sabido utilizar y cristianizar la Etica de la escuela estóica. Santo Tomás se aprovechó igualmente de las producciones teológico-morales de la Escolástica anterior, contenidas sobre todo en los Sentenciarios y en las Sumas, y especialmente en las *Summae de virtutibus et vitiis* (*Pedro Cantor, Roberto de Courcon, Juan de la Rochelle,* etc.), orientadas preferentemente hacia la moral práctica. También encuentran eco en ciertos tratados de la Moral de Santo Tomás los escritos de los místicos, sobre todo de *Ricardo de San Víctor*. Y por último, en la segunda parte de

(1) Es una notable exposición histórico-dogmática de toda la Teología, muy utilizada por Alejandro de Hales y los escolásticos que le siguieron.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

la *Summa* entran también por mucho los Cánones y la sagrada Liturgia.

Todo este abundante material, informe y variado, exigía en Tomás una poderosa fuerza de sistematización, si había de ser organizado en un cuerpo armónico. En la Escolástica anterior, sobre todo en los que seguían a Pedro Lombardo, los problemas de Moral sólo eran tratados incidentalmente, cuando las cuestiones dogmáticas daban lugar a ello; pero Santo Tomás, en la segunda parte de su teológica Suma, funde en un solo molde todo ese material, haciendo salir del horno de la fundición su sistema ético, uno, compacto y brillante. «En ninguna otra parte, dice M. Baumgartner (1), se manifiesta de un modo tan esplendente la fuerza sistematizadora de Tomás, como en el campo de la Etica».

La Moral toda no es para Santo Tomás otra cosa que el movimiento de la criatura racional hacia Dios (*motus rationalis creaturae ad Deum*). En la *Prima secundae* (la primera de las dos partes en que la segunda parte de la Suma se divide) se trata de este movimiento en general; en la *Secunda secundae*, en particular. Al frente de toda la Moral, se señala como fin de este movimiento la *bienaventuranza*, fin último de la criatura racional (*Summa theol.* 1.ª 2.ae, 1-5). Esta bienaventuranza,

(1) *Thomas v. Aquin* en *Grosse Denker*, I, 311. Leipzig, 1911.

este último fin del hombre, es primaria y esencialmente la visión de Dios en la otra vida. Es la más alta operación de la más noble potencia del hombre, el entendimiento, sobre el más puro y sublime de los objetos, Dios, que es la Intelectualidad y la Inteligibilidad misma. De esta visión de Dios inmediata y sin velos, fluye consiguientemente un abundoso río de amor y gozo inefables, que inunda la voluntad humana.—Contradiciendo a Santo Tomás en este intelectualismo, Escoto dió a la voluntad la primacía entre las facultades del hombre, y en ella hizo residir el elemento esencial y primario de la bienaventuranza.

Los medios, que a este último fin conducen, son los actos humanos (*actus humani*). Al análisis psicológico de los mismos se consagra una buena parte de la moral general del Aquinatense (*S. theol.* 1.ª 2.ae, 6-44). Ante todo se determina la parte que tiene la voluntad en las acciones morales, y se hace un finísimo análisis psicológico de las diversas formas y grados con que interviene la voluntad en las acciones del hombre, señalando sobre todo el *libre albedrío* como nervio y fuente de la moralidad. La raíz de la libertad es la razón, que ofrece a la voluntad objetos que apetecer, motivos de sus acciones.

La idea del bien atrae a la voluntad irresistiblemente. Todo cuanto ella desea, lo desea y lo ama bajo el aspecto de bien. Pero si ante el bien universal, *bonum universale*, o

sea la intuición de la bienaventuranza, la voluntad humana se mueve natural y necesariamente, no así ante los bienes particulares, de los que puede el hombre elegir o no elegir, esto o aquello. Y así, no estando obligada por ninguna representación de bienes particulares, la voluntad se decide a sí misma por un objeto, saca su movimiento de sí y hacia ese objeto dirige su acción.

Una vez puesta en movimiento la voluntad libre, que es el fundamento o presupuesto subjetivo de la moralidad, sigue en el sistema tomista el estudio del acto humano por su lado objetivo, o sea por lo que a su contenido se refiere, que es lo que determina su bondad o su malicia. Puede decirse de toda acción, que en tanto es buena en cuanto es, es decir, en cuanto alcanza la perfección conveniente; así como por el contrario, toda falta supone carencia de ser, carencia del ser debido, y esta carencia del ser o de la perfección debida es lo que forma el concepto del mal moral. Esta medida debida del ser de cada acción, esta cantidad de ser que alcanza o no alcanza la perfección conveniente, está determinada por el objeto, las circunstancias y el fin, que son en consecuencia las fuentes del bien y del mal moral. Desde el punto de vista del fin, la investigación del bien moral nos hace ascender hasta encontrarle en la conformidad del querer y del obrar humanos con la Voluntad divina, que es la cau-

sa primera de todo bien. Así concebido el bien moral, la *Etica* y la *Metafísica* se entrelazan y compenetran en un abrazo íntimo, indisoluble.

Entendimiento y voluntad son las dos principales fuerzas del obrar moral; pero con ellas y junto a ellas ejerce en el mismo campo del bien y del mal moral no pequeño influjo la vida del sentimiento. El hombre es un compuesto de espíritu y materia; y así como para el conocimiento espiritual es importantísima y como un presupuesto imprescindible la experiencia de los sentidos, del mismo modo para la vida moral ejerce un papel importantísimo el mundo de los sentimientos y de los afectos sensibles, con todas sus atracciones y repulsiones. Precisamente en esta vida interior es donde se siente al vivo el contacto, y muchas veces la lucha, entre lo espiritual y lo sensible, el flujo y reflujo entre la parte inferior y la superior de la humana psiquis, el eco de las representaciones espirituales en la esfera de lo sensible, y el oleaje impulsivo o retardante de los sentimientos, de los afectos inferiores, de las pasiones, que golpea las puertas del libre albedrío humano.

Comprendiendo todo esto admirablemente Tomás de Aquino, ha consagrado a este tema nada menos que 27 cuestiones (1.ª 2.ae, 22-48) en su teológica Suma. En este hermoso tratado *De passionibus,* se encuentran una multitud de finas observaciones psicológicas. «Aquí apren-

demos a conocer, dice Morgot (1), al santo y experimentado místico, que observa los más ocultos movimientos del corazón humano, que realiza el prodigio de hacer deliciosamente perceptible la armonía misteriosa del arpa de nuestras almas, que reduce a conceptos y palabras lo que parece irreducible, y saca a la inteligencia y a la luz lo más oculto en tinieblas».

Los actos humanos, es decir, libres, así coloreados con tintas de humanidad por obra del sentimiento, presuponen principios de operaciones interiores y exteriores. Estos *principios interiores* son los *hábitos*, los naturales y los sobrenaturales de las virtudes, que protejen y afirman por modo duradero las fuerzas del alma en su movimiento hacia el fin último. Santo Tomás aplica de un modo admirable, la doctrina aristotélica sobre los hábitos al mecanismo divino de la gracia y de las virtudes cristianas (*S. theol.* 1.ª 2.ae, 49-70). El pecado, que aparta al hombre de su fin último, es la destrucción del hábito bueno (*S. theol.* 1.ª 2.ae, 71-89).

El principio exterior y superior al hombre de las acciones morales es Dios. Y lo es de dos maneras: una por medio de su *Ley*, que nos da la norma, la dirección, el contenido y la sanción de toda acción moral (*S. theol.* 1.ª

(1) *Die Theorie der Gefühle im System de hl. Thomas.* Eichstätt 1860, 5.

2.ae, 90-108); otra, por medio de su *gracia*, que nos mueve, nos eleva y nos defiende (*S. theol.* 1.ª 2.ae, 109-114). La fuerza obligatoria directiva de la ley divina se apoya como en su primer fundamento en la *Ley eterna* (Santo Tomás sigue aquí los pasos de San Agustín), en el plan de gobierno del mundo formado eternamente por la Sabiduría y la Santidad de Dios. A esta idea eterna, con carácter de ley, del gobierno divino del mundo han de conformarse necesariamente todas las leyes, pues todas las criaturas racionales e irracionales, están a la Ley eterna sometidas.

Las criaturas irracionales se someten a Ley eterna obedeciendo ciega e inconscientemente a sus impulsos, a las leyes mecánicas por que se rige su actividad, que así se coordina para el logro del objeto final de la creación. Al contrario, en el hombre, como criatura racional y libre, se refleja, por modo racional, también la Ley eterna, de modo que con su razón la conozca y con su voluntad, libre y conscientemente la siga.

Este reflejo de la Ley eterna de Dios en el espíritu del hombre, esta Ley divina que el hombre lleva escrita en el corazón, es lo que se llama en Etica *ley natural*, cuya promulgación se verifica a medida que la razón va despertando y entrando en ejercicio. Fácilmente y sin esfuerzo conoce el hombre los primeros principios de la moralidad, reducibles en último término al principio supremo: Haz el bien y evita

el mal. A esta aptitud de la razón para conocer sin esfuerzo los primeros principios del obrar moral, la llama Santo Tomás, con otros escolásticos, *Sinderesis*, o también, *scintilla animæ*, centella o chispita del alma, nombre este último (en alemán *Seelenfünklein*), más aceptado y divulgado por los místicos alemanes de la cuartadécima centuria. Lo que son para la razón pura los primeros, indemostrables, por sí evidentes principios del ser y del pensar, eso son para la razón práctica, para el juicio y el obrar moral, los primeros principios de la moralidad, que forman el contenido de la sindéresis. La sindéresis, desenvuelta o desarrollada, viene a formar la *conciencia*, a la cual pertenece aplicar a las acciones en particular los principios generales de la moralidad. Y de este modo, por medio de la ley natural, viene a ser Dios el principio exterior de las acciones morales, principio exterior que se acentúa aún, cuando el poder legislativo de Dios se eleva y se desarrolla luego con la revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento, ofreciendo nuevos fines, motivos y valores de orden sobrenatural positivo.

Pero no sólo debemos considerar a Dios como exterior principio regulador del obrar moral por la ley natural y la sobrenatural positiva, sino también como dador de la *gracia*, que es el principio que, procediendo de fuera (si de fuera se puede decir que viene lo que viene de Dios), penetra hasta lo más íntimo del

alma humana, para elevarla, moverla y confortarla. Dios, por medio de la gracia, pone en el alma como un sistema de fuerzas sobrenaturales, por las cuales es aquélla levantada a un ser y a un obrar en cierto modo divinos, adquiriendo así una interior aptitud o proporción radical para el logro de su fin último, la visión inmediata de Dios.

Después de haber expuesto de este modo en la *Prima Secundae* la doctrina general de la Moral, traza Santo Tomás en la *Secunda Secundae* el hermoso cuadro de la vida y de las *virtudes cristianas*. Dos grandes temas trata el Angélico en esta *Secunda Secundae:* primero, lo que se refiere a las virtudes con todos sus actos, oposiciones y ramificaciones; y segundo, lo referente a los distintos estados y formas de la vida cristiana.

Todo el variado mundo de las virtudes lo agrupa Santo Tomás por manera verdaderamente artística, alrededor de las tres virtudes teologales y las cuatro cardinales, haciendo girar todo este magnífico edificio en torno de la caridad, como reina de las virtudes, del amor sobrenatural de Dios y del prójimo. La descripción concreta de la vida virtuosa, sobre todo por lo que se refiere a la caridad (*S. theol.* 2.ª 2.ªe, 23), a la oración (*Ib.* 82 y 83), etc., la hace el Santo con tanto calor y viveza, que bien a las claras muestra, cuán familiarizado estaba prácticamente con cuanto constituye la *mística* y *la ascética* del Cristianismo.

Entre sus doctrinas acerca de los estados y formas de la vida y de la actividad cristianas, llama sobre todo nuestra atención lo que se refiere a las Ordenes religiosas, doctrina que Santo Tomás introdujo por vez primera en los sistemas de Teología. Con esta su doctrina en manera alguna rompe nuestro Doctor para la vida cristiana la unidad de ideal que él había puesto en el amor de Dios, señalando una más alta forma de perfección diversa. No: para Santo Tomás sigue siendo lo principal en la vida religiosa la entrega y la sumisión interior a Dios que el amor produce, siendo los consejos evangélicos, que la vida del claustro acentúa, a manera de instrumentos, medios, proporciones, de una más libre y total consagración a lo que es vida de caridad y de gracia (*S. theol.* 2.ª 2.ae, 186-189).

Este rápido bosquejo de la Moral tomista, esta mirada de pájaro sobre el rico contenido de la segunda parte de la *Suma*, no solamente nos muestra el genio arquitectónico y la fuerza organizadora del Angélico, sino también el valor real y las ventajas y excelencias de esta manera de considerar la vida moral y el conjunto de sus esfuerzos y anhelos.

La Etica tomista armoniza perfectamente el elemento *subjetivo* y el *objetivo*. La acción moral se ofrece como algo que brota de lo interior del hombre, matizada por los distintos elementos, espirituales y sensibles, de que el

compuesto del hombre se constituye. Pero esta acción moral está determinada por un altísimo fin, muy por encima del hombre, y, en consecuencia, teleológicamente orientada; regulada por normas y leyes, a su vez de origen superior, e incorporada por consiguiente en el orden metafísico del universo. Finalmente, así como el conocimiento que de la verdad alcanzamos, tiene en Dios su más profunda y última raíz, así la vida moral tiene que subir hasta Dios para encontrar sólido cimiento. La Moral del Angélico es teocéntrica, sin dejar por eso de dar la debida importancia a lo que es legítimamente humano, al lado psicológico de nuestras operaciones.

En la Moral tomista, *moralidad* y *felicidad* se equilibran. Y no porque la esperanza de la felicidad sirva de aguijón al esfuerzo moral, viene a convertirse en un *eudemonismo* utilitario; pues la felicidad última o la bienaventuranza, que es lo que constituye el fin del hombre, es también, según el Aquinatense, el más alto desarrollo de la moralidad misma.

En la Moral tomista colaboran, metódicamente combinados, una gran energía especulativa, un fino sentido de la realidad y un método de trabajo de carácter preferentemente empírico. La introspección, especialmente para la especificación y distinción cuidadosa de los fenómenos anímicos, juega en la Moral de Santo Tomás un gran papel. Las especula-

ciones de carácter general, observa el mismo Santo, son en Moral menos provechosas que las de carácter especial y concreto, porque concretas e individuales son las acciones a que se aplican *(S. theol.* 2.ª 2.ae, Prologus). En la Ética tomista entra por mucho la *experiencia*, como camino excelente para llegar a las conclusiones morales de orden general.

Finalmente, en la Moral de Santo Tomás se armonizan perfectamente lo *natural* y lo *sobrenatural*. El Angélico sabe admirablemente descubrir los puntos de contacto y la línea divisoria de ambos órdenes; y mostrar, sobre todo, cuán perfectamente se adapta lo sobrenatural a las leyes y necesidades del alma humana. ¿Quién no encontrará genial la manera con que hace corresponder el organismo de los siete sacramentos en un perfecto paralelismo con los grados del desarrollo natural de la vida humana?...

Tomás de Aquino—y con esto terminamos lo que a su Ética se refiere—, no ha escrito su autobiografía, ni sus *confesiones*, como San Agustín. Pero en su Moral, sin pretenderlo, nos ofrece la visión de su propia alma, sedienta de Dios, del rico mundo de su vida interior, tan lleno de hermosuras. Su Moral no contiene solamente la antigua sabiduría cristiana de la vida, ni es obra tampoco de pura investigación; su doctrina sobre las virtudes lleva el sello de lo vivido. Tomás procura, ante todo,

realizar en sí mismo el ideal de la vida cristiana; y por esto pudo exponer con tanta verdad y claridad, con tanta sencillez y emoción, la grandeza y la hermosura del *Ethos* del cristianismo.

VII

Doctrinas sobre la sociedad y el Estado

Ningún otro punto del sistema tomista ha atraído tanto la atención, aun de parte de los no católicos, como la doctrina acerca de la sociedad y el Estado. Se ha visto, desde luego, que las doctrinas político-sociales del Aquinatense, están muy lejos de ser un frío aprioris-mo; antes al contrario, reflejan un vivo sentimiento y clara intuición de la vida humana, cimentados sobre un grande material de hechos y observaciones.

Por modo especial se hacen notar aquí las cualidades generales de la exposición tomista, un finísimo sentido de la realidad, garantizado por la apelación constante a los sanos principios e inmutables reglas de la razón humana. Pensadores modernos han confesado, que muchas de las tesis de Filosofía del Derecho, de Sociología y de Política, que hoy se celebran como conquistas del pensamiento moderno, se hallan ya en las obras del Angélico. Ni debemos pasar por alto las palabras de *R. von Yhering* en la segunda edición de su obra *El*

fin en el Derecho (1): «Este gran espíritu (Santo Tomás), ha visto clara y perfectamente el aspecto práctico-realístico, social e histórico de lo moral... Lleno de asombro me pregunto yo a mí mismo, cómo es posible, que una vez descubiertas tales verdades, pudieron caer de nuevo en el olvido absoluto en que las tuvo nuestra ciencia protestante. ¡Cuántas jornadas de error se hubiera ésta ahorrado, si jamás de aquéllas hubiera apartado la vista! Quizá yo mismo no hubiera escrito mi libro, si antes las hubiera conocido; puesto que, en el fondo, mis pensamientos se encuentran ya expresados por aquel poderoso pensador con una perfecta claridad y en fórmulas las más pletóricas y fecundas».

Esta parte de la doctrina tomista tiene un especial interés desde el punto de vista histórico, porque aquí por primera vez entra a for-

(1) *Der Zweck im Recht*, II², 161: «Dieser grosse Geist (Thomas) hat das realistisch-praktische und gesellschaftliche Moment des Sittlichen ebenso wie das historische bereits vollkommen richtig erkannt. Staunend frage ich mich, wie war es möglich, dass solche Wahrheiten, nachdem sie einmal ausgesprochen waren, bei unserer protestantischen Wissenschaft so gänzlich in Vergessenheit geraten konnten? Welche Irrwege hätte sie sich ersparen können, wenn sie dieselben beherzigt hätte! Ich meinerseits hätte vielleicht mein ganzes Buch nicht geschrieben, wenn ich sie gekannt hätte, denn die Grundgedanken, um die es mir su tun war, finden sich schon bei jenem gewaltigen Denker in vollendeter Klarheit und pragnantester Fassung ausgesprochen».

mar una unidad la doctrina político-social *aristotélica*, con la concepción agustiniana del Estado, aceptada por la escolástica anterior, limándole Santo Tomás algunas asperezas, y sacando más a la luz lo referente a las condiciones naturales de la vida y al fin del individuo y de la sociedad. «En la aceptación de las doctrinas sociales de Aristóteles, nadie ha influido tanto como el Angélico, por la nueva elaboración y reconstrucción íntima que de ellas hizo» (1).

Como exposición y desarrollo de Aristóteles, se nos ofrece ante todo la doctrina político-social de Santo Tomás en su comentario a la πολιτεία del Estagirita, que Guillermo de Moerbeca le había traducido directamente al latín. Pero además, nuestro Santo Doctor desenvuelve con absoluta independencia su propio pensamiento sobre el Estado y la sociedad en muchos pasajes de su grande obra sistemática, la Suma teológica, y en una porción de monografías y opúsculos. Además del opúslo *De regimine judaeorum ad ducissam Brabantiae,* hay que notar aquí, sobre todo, el precioso *De regimine principum ad regem Cypri,* que desgraciadamente sólo en parte procede de la pluma de Santo Tomás, y en el que se contiene una verdadera teoría política en la forma literaria de amonestación a un príncipe.

(1) Baumker. - *Die europäische Philosophie des Mittelalters,* 354 (Kultur der Gegenwart I, 5).

Este opúsculo, terminado por Tolomeo de Lucca, suscitó en pos de sí otros parecidos. Baste recordar el *De regimine principum* de Gil Romano. Y no hay que atribuir a pura casualidad, el que las *amonestaciones* que se conservan, de San Luis, Rey de Francia, a su hijo Felipe, sólo un eco parezcan de esta monografía del Angélico.

Asentada esta gran significación real e histórica de las doctrinas político-sociales tomistas, entresacaremos rápidamente sus principales conclusiones sobre el *origen, naturaleza, fin* y *formas* del *poder político* o del Estado.

El *origen del Estado* y del poder político lo encuentra Santo Tomás en la naturaleza misma del hombre: «En todas aquellas cosas, que estando ordenadas a un fin, pueden, sin embargo, proceder de muy diversas maneras, es necesario alguien que dirija, para que el fin debido llegue directamente a conseguirse... (Ejemplo, la nave, agitada por diversos vientos). Pero el hombre, por ser agente intelectual, del cual es propio obrar intencionalmente, tiene evidentemente un fin al cual toda su vida se ordena. Pero hacia ese fin los hombres marchan de muy diversas maneras, como se ve por las mismas ocupaciones y normas de conducta de cada individuo. Es necesario, pues, alguien que dirija.

«Por lo que hace a sus actos puramente individuales, tiene ya el hombre naturalmente

impresa en su razón, luz bastante para poder dirigirse; y si hubiera de vivir siempre solo, como algunos animales, no necesitaría quien le dirigiese, sino que él sería el director o rey de sus propios actos, debajo de Dios, Rey Supremo, pudiendo gobernarse por la luz natural de la razón. Mas como el hombre es por naturaleza animal social y político, y necesita naturalmente vivir en sociedad más que ningún otro animal, ya que a los animales la misma naturaleza les prepara comida, abrigo y defensas, mientras que al hombre le da en cambio la razón, con que por medio de la sociedad, sobre todo, pueda de todas esas cosas proveerse, resulta que el hombre, al no bastarse por naturaleza a sí mismo y encontrar sólo en la sociedad esa suficiencia, está por la naturaleza ordenado a vivir en sociedad.

«Se confirma esto mismo porque los animales tienen por naturaleza el instinto con que distinguen las cosas útiles y nocivas, las hierbas medicinales, las fieras que los persiguen, etcétera, pero el hombre no tiene de todas estas cosas conocimiento natural, sino muy en común, como si la naturaleza intentase que de esos principios comunes fuese por la razón deduciendo todo lo que en particular le es útil o necesario. Pero a todas estas deducciones necesarias no es posible que por su razón individual llegue un hombre solo; por lo cual le es absolutamente necesario vivir en sociedad, para que unos ayuden a otros, ocupándose

cada uno en una cosa particular, como la medicina, etc.

«También se manifiesta evidentísimamente esto mismo por el uso de la palabra, de que el hombre está dotado, por medio de la cual puede comunicar con los demás sus conceptos...

«Si, pues, de este modo es natural al hombre vivir en sociedad, necesario es que haya algo por lo que la multitud sea organizada y dirigida; porque de otro modo, la multitud de los hombres agitada egoísticamente por los intereses privados, desarrollaría su esfuerzo en diversas y contrarias direcciones; y no habiendo nadie a quien incumbiese mirar por el bien común de la sociedad, ésta se disolvería, como se disolvería el cuerpo mismo del hombre si una fuerza directora no hiciese que cada miembro prefiriese el bien general del cuerpo a su bien particular y propio...

«Y esto es natural y racional que así suceda, pues no siempre se identifican el bien propio y el bien común: lo común unifica y lo propio y particular dispersa. Y como diversos efectos requieren diversas causas, necesario es que además de aquello que mueve a la consecución del bien particular, haya algún principio que promueva el bien común de la multitud. Y por esto en toda muchedumbre ordenada a un fin, hay algún elemento encargado de regir y gobernar a los demás. En la universalidad, por ejemplo, de los cuerpos, el primer cuerpo celeste es el centro del orden

respecto de todos los demás, establecido por la divina Providencia. En el mismo hombre el alma rige al cuerpo; y entre las potencias del alma, la razón rige a las demás, concupiscibles e irascibles; y entre los miembros del cuerpo hay uno principal que a todos los otros mueve, como el cerebro o el corazón. Conviene, pues, que en toda muchedumbre haya un principio de gobierno» *(De Reg. Princip.* I, 1).

Santo Tomás, pues, funda en la naturaleza misma del hombre, el origen y la necesidad de una autoridad social, que gradualmente va subiendo, siendo sucesivamente representada por el padre de familia, por el alcalde o jefe del pueblo o del municipio, y últimamente, y con el más pleno sentido de autoridad, en el rey de la tierra o de la nación.

Con esta *deducción ético-psicológica del poder social,* aristotélica en el fondo, aunque roborada y metafísicamente asentada con el pensamiento platónico de que la unidad precede a la variedad, hace concordar admirablemente el Angélico la *concepción teológica del poder social,* deducida de la Sagrada Escritura, según la cual, todo poder así espiritual como temporal, viene de Dios. Dios es autor de la naturaleza humana; si, pues, en la humana naturaleza tienen su razón de ser la sociedad y el Estado, claro es que tanto éstos como el poder político que implican, viene de Dios. Para

Santo Tomás la necesidad del Estado no procede del pecado original. Aun en el estado de inocencia, es decir, si el pecado original no hubiera existido, existirían, sin embargo, el Estado y la sociedad, con la autoridad que implican *(dominium politicum)*.

Y esto, por dos razones. La primera, por la misma condición social de la naturaleza humana, según la cual, los hombres, aun en el estado de inocencia, vivirían mutuamente relacionados. Ahora bien, una sociedad de individuos con relaciones mutuas, sin una autoridad que vele por el bien común, no puede darse.

La segunda razón es, porque resultaría inútil para la colectividad el que un hombre aventajase a los demás en ciencia y en virtud, si no pudiendo asumir en sí dirección ninguna, no pudiese tampoco consiguientemente emplear esas sus buenas cualidades para el mayor bien común de todos *(S. theol.* I, 96, 4).

Formas del poder político.—La mejor forma de gobierno.—Distingue Santo Tomás con Aristóteles el gobierno en legítimo y bueno y en malo e ilegítimo. El primero se divide en democracia (en el buen sentido de la palabra), aristocracia *(optimates)*, y monarquía, según que sean muchos, algunos pocos, o solo uno, en quien se concentre el legítimo gobierno. Y a estas formas corresponden a su vez otras de

mal gobierno, demagogia (o democracia en el mal sentido de la palabra), oligarquía, y tiranía *(De regimine principum* I, 1).

Santo Tomás tiene por la mejor forma de gobierno la monarquía. El portador de la autoridad que ha de dirigir la muchedumbre, debe ante todo ser uno solo, porque esto es el mejor medio de asegurar la paz. Es también esta forma de gobierno la mejor por ser la más natural, y la naturaleza tiende siempre a lo mejor. Toda dirección en la naturaleza procede siempre de una unidad: en el conjunto de los miembros del cuerpo hay uno que mueve a los demás, el corazón; y entre las potencias del alma, hay también una que a todas las demás domina, la inteligencia. Las abejas tienen una reina; y en el universo entero está todo subordinado a Dios, Creador y Gobernador de todas las cosas *(Ibid.* I, 2).

Pero así como la monarquía o gobierno legítimo y justo de uno solo, es la mejor forma de gobierno, así la tiranía, que es el gobierno perverso de uno solo, es la peor de todas (I, 3). Para evitar que la monarquía, pervirtiéndose, caiga en tiranía, aconseja Santo Tomás una constitución—o forma de gobierno monárquico—, moderada, en el sentido de que junto al principio monárquico, tengan también su representación en el gobierno el elemento aristocrático y el democrático *(S. theol.* 1.ª 2.ae, 105, 1).

Si a pesar de todo la monarquía degenera-

se en tiranía, Santo Tomás aconseja la paciencia y la calma para evitar males mayores; aunque si aquélla llegase a hacerse insoportable, el pueblo puede proceder por sí mismo, sobre todo tratándose de una monarquía electiva. Nunca, sin embargo, es permitido matar al tirano (I, 6). La afirmación hecha primeramente por el teólogo de París Juan Petit (1407), y después muchas veces repetida, de que Santo Tomás defiende o se inclina a defender por lo menos la licitud de matar al tirano, es completamente gratuita y no tiene en las obras del Angélico fundamento alguno.

Pero si oscura y odiosa pinta Santo Tomás la figura del tirano (I, 1 6, 10), tanto más hermosa y esplendente, nos describe la imagen del buen rey. No son bienes pasajeros, fama y honra lo que el rey debe buscar como premio de sus acciones y gobierno (I, 7); el premio principal ha de buscarlo en Dios, que a sí mismo se dará por premio y bienaventuranza (I, 8) El premio del buen rey es el más alto grado de la gloria eterna (I, 9). Como premio temporal obtendrá el amor agradecido de sus súbditos (I, 10). Aun los otros bienes temporales, riquezas, bienes, poder, gloria, mejor los logra el buen rey que el tirano (I, 11).

De la manera de gobernar y de las cualidades que debe tener el gobernante, tiene Santo Tomás un ideal perfectísimo. El rey debe ser en su reino lo que el alma en el cuerpo, lo que Dios en el mundo. El gobierno del rey bueno

y justo debe ser una copia del gobierno mismo de Dios (I, 12-14).

Fin de la sociedad.—El Estado y la Iglesia. —Gobernar es lo mismo que conducir una cosa al fin debido, de la manera más conveniente. El fin del Estado consiste, pues, en conducir u ordenar a los ciudadanos a una vida feliz y virtuosa. Si sólo la vida fuera el fin del Estado, entonces también los animales domésticos y los esclavos formarían parte de la sociedad y de la comunidad política. Si en las riquezas estuviera el fin del Estado, las sociedades de mercaderes o industriales serían Estados verdaderos. El fin inmediato de la sociedad, del Estado, y por consiguiente de la autoridad gubernativa, consiste en promover una vida verdaderamente buena, es decir, virtuosa, entre los ciudadanos *(De reg. princ.* I, 14).

Para conseguir este fin general, debe el rey como portador de la autoridad, proponerse otros fines particulares subordinados y emplear diversidad de medios. Ante todo, debe esforzarse por asegurar la paz.—Al acentuar así la paz entre los fines del Estado, Santo Tomás va pisando las huellas marcadas por San Agustín.

La segunda función del Estado en la prosecución de su fin, que es la vida feliz y virtuosa de los ciudadanos, consiste en la creación o determinación de condiciones económicas favorables para un bienestar material *(De reg. princ.* I, 15). Respecto a esto encarece Santo

Tomás un preferente cuidado por la agricultura, sin descuidar por esto la industria y el comercio *(Ibid.* II, 3). La base es la propiedad privada. A. Ritschl, Gottschik, Wendt, J. Werner y otros, han querido descubrir en Santo Tomás enseñanzas comunistas; pero de esta alucinación está ya el Santo bien defendido por G. v. Hertling, F. Walter, F. Schaub, Deploige, quienes hicieron ver la profunda diferencia entre la enseñanza social del Aquinatense y las del socialismo moderno.

El fin inmediato, propio y general del Estado, que es la vida virtuosa y feliz de los ciudadanos, y que bajo sí comprende la conservación de la paz y la abundancia de medios para el bienestar material, no solamente no excluye, sino que naturalmente tiene que subordinarse a la consecución del último fin del hombre. Este fin altísimo y superior al hombre, que consiste en la posesión del mismo Dios en la celestial bienaventuranza, ha sido por Dios prefijado al hombre y a la sociedad. El Estado, pues, debe positivamente subordinar su acción a la consecución de ese fin último. Y si los medios para conseguirle cayeran dentro de las fuerzas naturales del hombre, obra del rey y del Estado sería conducir a los hombres hacia ese fin. Pero no es por fuerzas puramente humanas por las que se logra sino por medios divinos. Y en consecuencia, tampoco ha de ser función de la humana autoridad lo que directamente a ese fin y a esos

medios se refiere, sino de la autoridad divina.

El posesor de esta divina autoridad no es hombre solamente, sino a la vez hombre y Dios, Jesucristo, que hizo a los hombres hijos de Dios y herederos de su gloria. A El se le ha dado un reino, que jamás será destruído. Por esto la Sagrada Escritura no le llama sólo Sacerdote, sino también Rey: y Real el sacerdocio, que de El procede. La administración y gobierno de este su reino, a fin de guardar la diferencia entre el poder espiritual y el material, no la ha encomendado Cristo a los reyes de la tierra, sino a los sacerdotes, y sobre todo al Sumo Sacerdote, el Obispo de Roma, Sucesor de Pedro y Representante de Cristo.

A éste, pues, como al mismo Cristo, deben someterse los reyes del pueblo cristiano; pues a aquel a quien se ha encomendado dirigir la humanidad a la consecución del fin supremo, naturalmente deben subordinarse y obedecer los que a su cuidado tienen la consecución de fines parciales, a aquel ultimo fin subordinados. Toda autoridad, todo poder, es tanto más levantado, cuanto más alto es el fin a que se ordena. Por eso, aquel poder que al fin último nos ordena, debe estar por encima de todos los demás poderes *(De reg. princ.* I, 14).

Santo Tomás enseña, que el poder temporal de la sociedad civil debe someterse al poder espiritual de la sociedad eclesiástica, el Estado a la Iglesia. Pero como esta sumisión nace tan sólo de la subordinación de los fines

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

respectivos, no puede suponerse a Santo Tomás partidario de la *potestas directa*, defendida por Agustín Triunphus, entre otros, o sea, de un absoluto poder del Papa así en lo temporal como en lo espiritual. Tomás enseña solamente una *potestas indirecta* de la Iglesia sobre las cosas temporales; según lo cual, la Iglesia sólo puede intervenir en lo temporal en tanto en cuanto su fin sobrenatural lo exija. Y en este sentido ha sido interpretada la doctrina del Angélico por sus mejores comentaristas, como Francisco de Vitoria, Conrado Köllin, etc.

VIII

Pensamientos sobre el Cristianismo y la Iglesia

Aunque Santo Tomás no escribió ningún tratado acerca de la Iglesia, ni *ex professo* se propuso manifestar en parte alguna sobre ella su pensamiento, sin embargo, reuniendo textos dispersos ocasionalmente acá y allá, se puede formar una hermosa imagen de conjunto de lo que él pensaba sobre el Cristianismo y la Iglesia. Los rasgos que a esta imagen dan belleza y encanto, son, sobre todo, ético-místicos y dogmáticos. Su concepción del Cristianismo y de la Iglesia lleva el sello paulinista-agustiniano, apoyada sobre la idea fundamental expuesta por San Pablo, de que Cristo es la Cabeza de la Iglesia. También la exposición de las relaciones reales e íntimas entre Jesucristo y su Iglesia, deja sentir el influjo de la Patrística griega, sobre todo de San Juan Crisóstomo y de San Cirilo de Alejandría.

La idea fundamental sobre que se asienta la concepción tomista de la Iglesia, tiene ca-

rácter dogmático y pertenece a la esencia íntima del Cristianismo, como el mismo Santo Tomás enseña en su tratado *De lege evangelica (S. theol.* 1.ª 2.ae, 106-108), inspirado por San Agustín y por San Pablo. El elemento primario del Cristianismo, su fuerza vital, la *entelequia* o alma de la Iglesia, es la gracia del Espíritu Santo. En el Cristianismo todo es o manifestación y efecto de esta gracia divina que obra desde lo interior del espíritu, o camino, medio y preparación para llegar a ella *(S. theol.* 1.ª 2.ae, 106, 1).

Esta fuerza o esencia íntima del Cristianismo *(principalitas novae legis)* no excluye las formas sensibles, sino al contrario, las estimula. «La gracia y la verdad nos vinieron por Jesucristo. Y por esto conviene, que la gracia, que del Verbo encarnado fluye, llegue hasta nosotros por algunos medios exteriores y sensibles; y que de la gracia interior, por la que al espíritu es sometida la carne, sean producidas algunas obras sensibles, exteriores. Estas cosas sensibles exteriores de dos modos pueden, pues, referirse a la gracia: o como conducentes a ella, al modo de los Sacramentos de la Nueva Ley, Bautismo, Eucaristía... o como las obras buenas producidas por ella» *(Summa theol.* 1.ª 2.ae, 108, 1).

Santo Tomás hace entrar en el concepto de la Iglesia el elemento sacramental. «De este modo los Sacramentos vienen a ser algo de una importancia capital para la vida, según el

Angélico; y por ellos recibe el sistema de la jerarquía eclesiástica, base mística y significación religiosa» (1).

El elemento correlativo de los Sacramentos en el concepto tomista de la Iglesia, es la Fe, la continuación de la verdad de Cristo en la Iglesia. «El Cristianismo, la ley de la Fe y de la Gracia» *(Quodlibet*. IV, 13).

Precisamente, estos dos elementos sustanciales, que constituyen la vida y el ser íntimo de la religión cristiana, son los que expansionándose hacia lo exterior, dan a la Iglesia su estructura, que tiene así su fundamento en el derecho divino. Si la Iglesia ha de ser la mediadora para comunicar a los hombres la Gracia y la Verdad de Cristo, necesario es, que para transmitir esta vida sobrenatural, que de Cristo fluye, tenga órganos ordenados jerárquicamente entre sí y en comunicación con esa fuente de divina vida. La idea de la Iglesia implica forzosamente organización, jerarquía.

El mismo carácter dogmático y jurídico-divino del Cristianismo y la Iglesia, según la concepción tomista, envuelve en sí, desde luego, el carácter ético-místico. El lazo de Unión entre la Escolástica y la Mística se muestra con toda su fuerza y plenitud en esta doctrina tomista acerca de la Iglesia. Este carácter ético procede directamente del concep-

(1) R. Eucken: *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, 157. Leipzig, 1896.

to, inspirado en San Pablo, que Santo Tomás expresa por estas palabras, hablando de lo que es un cristiano: «Se llama cristiano aquel que totalmente pertenece a Cristo. Pero no sólo pertenece el hombre a Cristo por creer en El, sino porque informado por el espíritu de Cristo, prorrumpe en obras de virtudes *(Ad Rom.* VIII, 9) y en la imitación de Cristo purga sus culpas» (*Summa theol.* 2.ª 2.ae, 124, 5 ad 1.um).

El Cristianismo es para Santo Tomás la religión del amor, de la libertad, de la perfección, de la vida íntima. Este carácter de interioridad lo hace resaltar con gran predilección el Angélico. «La hermosura de la Iglesia está principalmente en lo interior, en los actos interiores. Lo exterior pertenece tan sólo a esa hermosura, en tanto en cuanto de lo interior procede y a conservar mejor esa interior belleza se ordena» (*In IV Sent.* d. 15, q. 3, a. 1, sol. 4). El amor es el propulsor y el fundamento de la vida de la Iglesia; el lazo de unión que estrecha los miembros de ese cuerpo místico entre sí y con su cabeza común que es Cristo (*Summa theol.* 2.ª 2.ae, 39, 1).

Acentuando el elemento ético-místico de la Iglesia, da Santo Tomás la clave para comprender la significación de la mística en la vida general de la Iglesia.

En su *Suma teológica* nos da nuestro teólogo una profunda teoría sobre la mística (2.ª 2.ae, 179). Con palabra ardiente da él la pre-

eminencia a la vida contemplativa sobre la vida activa (q. 182, 1), exigiendo de todos los ministros de la Iglesia vida interior y contemplativa, y tanto mayor virtud cuanto más elevado es el grado de la jerarquía que ocupan. «No sólo en las obras de virtud y de vida activa deben distinguirse los altos dignatarios de la Iglesia, sino principalmente en la vida contemplativa (2.ª 2.ae, 182, 1 ad 1.um). Su característica ha de ser la eminencia del divino amor, *eminentia divinae dilectionis* (2.ª 2.ae, 185, 3). En la vida interior, en la total consagración a las cosas que son de Dios, ve también Santo Tomás el más profundo y principal motivo del celibato (2.ª 2.ae, 152, 4 y 5).

De este modo, en el concepto que Santo Tomás tiene de la Iglesia aparecen íntimamente unidos y compenetrados el aspecto jurídico-dogmático y el ético-místico. Y precisamente en esto se muestra Santo Tomás como el gran maestro de la síntesis, como el teólogo de la conciliación y la armonía, que no cae jamás en criterios unilaterales, dejándose fascinar por un solo y brillante aspecto de las cosas. Haciendo resaltar el elemento interior del Cristianismo, y especialmente la gracia y la interior comunidad sobrenatural de amor y de vida con Dios, señala el elemento ideal y subjetivo de la Iglesia. Determinando en cambio la necesidad y el valor de la jerarquía eclesiástica, por la importancia real de la enseñanza de la Iglesia y de la administración de la gra-

cia sacramental, pone en su lugar y a conveniente luz el lado objetivo de la misma. De este modo logra Santo Tomás quedar en medio de dos concepciones extremas: una puramente exterior y jurídica, y otra tan falsamente interior, que se pierde en las nieblas de un vago subjetivismo.

Con la idea general de Santo Tomás sobre el Cristianismo y la Iglesia—adviértase de nuevo para siempre que estas dos cosas para él son una sola—se armoniza perfectamente su concepción del *Primado*. Hase vuelto a afirmar en los modernos tiempos, que Santo Tomás había sido el primero en introducir en la Dogmática católica el poder del Papa. Está esto, sin embargo, tan lejos de la verdad, que, aun prescindiendo de los escolásticos anteriores, el mismo San Buenaventura, en el tiempo florido de la Escolástica, había expuesto expresamente antes que Santo Tomás esa doctrina en su tratado: *De obedientia Summo Pontifici debita*.

También se ha dicho muchas veces, que el concepto espiritual y el jerárquico de la Iglesia están en Santo Tomás o sólo yustapuestos o en lucha el uno con el otro; y que su teoría acerca del Papado se la inspiró la política y el derecho eclesiástico de entonces. Pero todo esto está contra los hechos; pues en primer lugar, Santo Tomás deduce de la idea de Cristo toda su doctrina acerca del poder de la Iglesia, y del Primado *(S. theol.* III, 8, 6). Y sobre

todo, está muy en contra de las afirmaciones anteriores la manera que tiene el Angélico de fundamentar y desarrollar su doctrina sobre el Primado en la *Suma contra gentes* (IV, 76). En primer lugar asienta Santo Tomás con carácter dogmático la siguiente proposición: que el supremo poder gubernativo sobre los creyentes, reside en los obispos. De aquí parte para fundamentar teológicamente el Primado, suponiendo que entre los obispos, debe haber uno revestido de autorided suprema, es decir, el Papa, por las siguientes razones:

α) *Por el carácter universal de la Iglesia.* —Porque si es cierto que en los pueblos cristianos hay distintas diócesis, separadas unas de otras, la Iglesia, sin embargo, debe ser una, y por ella reducirse a uno el pueblo cristiano. Así, pues, como en cada diócesis o pueblo hay un obispo, que es cabeza de esa cristiandad, así para todo el pueblo cristiano debe haber otro obispo que sea cabeza de todo el pueblo cristiano, es decir, de toda la Cristiandad o de la Iglesia universal.

β) *Para conservar la unidad y pureza de la Fe.*—La unidad de la fe exige que todos los creyentes coincidan en aceptar el mismo Credo. Ahora bien, acerca de las cosas de la Fe, pueden surgir dudas o cuestiones, que en los distintos lugares pueden ser diversamente resueltas; con lo cual la unidad de la Iglesia se rompería, si no hubiese una única personalidad, a quien en última instancia perteneciese

dar sentencia definitiva para conservar la unidad. De donde se sigue ser necesario, que una sola persona esté al frente de la Iglesia, como su cabeza. Esta exigencia fundamental del ser y de la unidad de la Iglesia, no se ha quedado en sola teoría. Jesucristo, claro está que nada negó a su Iglesia que pudiera serle necesario, pues tanto la amó y derramó por ella su sangre. No cabe duda, pues, que Jesucristo de hecho constituyó en su Iglesia un jefe o Jerarca Supremo.

γ) *Por ser la monarquía la forma más perfecta de gobierno.*—No cabe dudar, que la constitución de la Iglesia es la más perfecta e ideal, ya que su autor es Aquel «por quien los reyes reinan y los legisladores ordenan justicia» (*Prov.* 8, 15). Ahora bien, la pluralidad siempre es mejor dirigida por uno, que por muchos, ya que la unidad y la paz son fin inmediato de todo gobierno, y, naturalmente, hablando en general, mejor es causa de armonía y unidad uno solo que no muchos. La constitución, pues, de la Iglesia debe ser monárquica; y a la cabeza, debe haber un jefe supremo.

δ) *Por la relación entre la Iglesia militante y la triunfante.*—En la Iglesia celestial o triunfante se realiza el ideal de la monarquía en su más alto y perfecto sentido, siendo el monarca Dios, Señor del universo. A imitación de ella, también aquí en la tierra debe haber uno que presida.

Querer decir, que este supremo Jerarca y

Pastor es el mismo Cristo, un Esposo para una Esposa la Iglesia, no es discurrir bien. Ocurre aquí con el gobierno de la Iglesia, lo que ocurre con la comunicación de la gracia sacramental. Ciertamente que Cristo obra como causa principal en todos los actos sacramentales de la Iglesia: Cristo es el que bautiza, el que perdona los pecados, el verdadero sacerdote, que en el altar de la Cruz se ha ofrecido y por cuya virtud sobre el altar se realiza todos los días la Consagración de su Cuerpo y de su Sangre. Para todas estas cosas, sin embargo, Cristo ha escogido ministros, que administren los sacramentos al pueblo creyente, por no estar El ya visible y corporalmente en el mundo. Por semejante manera y por los mismos motivos de no estar ya visible en su Iglesia, debió, pues, el Señor dejar un representante en su lugar con potestad suprema.

Esta suprema potestad y representación suya realmente la dió El al Apóstol San Pedro, según por los Evangelios se ve (*S. Math.* XVI, 19; *San Juan*, XXI, 17). Y la entrega de esta potestad no sólo se hizo a San Pedro para mientras él viviese, sino a todos sus sucesores; pues Cristo quiso, que su Iglesia durase hasta la consumación de los siglos.

Así asienta especulativamente Santo Tomás la necesidad y la realidad o existencia del Primado, deduciéndola del concepto mismo de la Iglesia. Sobre el alcance y virtualidad del poder papal tiene nuestro Santo un alto con-

cepto, como por una multitud de textos se colige. Pero está muy lejos, sin embargo, de declarar este poder de todo punto ilimitado. «Hay cosas, dice (IV *Sent.* d. 38, q. 1, a. 4), en las cuales, aun contra el mandamiento del Papa, puede el hombre seguir su propio parecer, como si se trata, por ejemplo, de guardar continencia o seguir cualquier otro de los consejos divinos». La ley natural y el derecho positivo-divino de la Revelación son límites infranqueables a toda autoridad.

Con estos pensamientos sobre la Iglesia y su poder influyó Santo Tomás extraordinariamente en el pensamiento posterior. Ya entre sus discípulos mediatos o inmediatos, hubo muchos que escribieron tratados *de potestate ecclesiastica*. Así, en el mismo siglo XIII o en los primeros años del XIV escribieron sobre esto los agustinos Gil Romano, Agustín Triunfo, Jacobo Capocci de Viterbo, y los dominicos Herveo Natal, Pedro de Palude, Guido Vernani; y en el siglo XV los dominicos Enrique Kalteysen, J. Stojcovic de Ragusa, Juan de Montenegro y otros. Todos los textos de Santo Tomás sobre el poder eclesiástico los reunió Torquemada en una monografía, presentada al Concilio de Basilea; y en su grande obra «Acerca de la Iglesia», por primera vez presentó la doctrina tomista sobre este punto, de una manera completa y considerada bajo todos sus aspectos.

IX

Conclusión.—Caminos e indicaciones para llegar a comprender científicamente a Santo Tomás de Aquino.

Considerando la supremacía y el papel director que la doctrina de Santo Tomás fué conquistando bien pronto en el campo de la Filosofía y de la Teología católica, se comprenden fácilmente los grandes esfuerzos que se hicieron por penetrar cada vez mejor el sentido de sus obras y armonizarlas, y la multitud de Comentarios, que aquellos esfuerzos produjeron. El comentarista, que ha venido a ser clásico, de la *Summa contra gentes,* es *Francisco Silvestre de Ferrara o el Ferrariense.* El opúsculo *De ente et essentia* fué comentado por *Armando de Bellovisu, Pedro Crockart,* y el *Cardenal Cayetano.* Las *Quaestiones Disputatae* han sido en parte comentadas por *Xantes Mariales.* Los comentadores de la *Summa theologica* son innumerables.

Comenzó la era de estos comentarios a la Suma, cuando, poco a poco, al finalizar la edad media, esta más madura obra del Angélico fué

sustituyendo como texto a las Sentencias de Pedro Lombardo en las altas escuelas de teología. Abren la serie de estos comentadores del Angélico en Alemania *Gaspar Grunwald* (Friburgo), *Cornelio van Sneek* (Rostock), *Jerónimo Dugersheim* (Leipzig), y sobre todo *Conrado Köllin* (Colonia); en París el belga *Pedro Crockart*, en Italia el *Cardenal Cayetano*, en España *Francisco de Victoria*—que había oído en París las lecciones de Crockart—con toda su numerosa e importantísima escuela (1). La mayor parte de estos primeros comentaristas de la Suma eran dominicos; cuyo ejemplo, sin embargo, siguieron bien pronto otros teólogos, jesuítas, carmelitas, profesores de las Universidades de París, Lovaina, Douai, etcétera.

Aun en nuestros días ha vuelto a revivir este género de literatura por modo de comentarios. Bien modernos son los que, escritos en latín poseemos, a toda la Suma o parte de ella, compuestos por *Satolli, Billot, Lépicier, Del Prado, Buonpensiere, L. Janssens, Paquet, Tabarelli*, etcétera. En francés acaba de publicar un gran Comentario el P. Pègues.

Esta riqueza de Comentarios a la Suma teológica, trajo consigo como era natural, un cierto método de interpretación, que vamos a llamar de *reconstrucción dialéctica*. Se comienza por analizar el texto de Santo Tomás con

(1) V. Apéndice D.

auxilio de la lógica, resolviéndole en sus primeros elementos ideales. Luego, examinando el orden y la trabazón de los diversos artículos, cuestiones, tratados y partes de la Suma y aun las distintas partes de cada artículo, se hacen ver sus relaciones mútuas, dando a cada pensamiento su verdadero ambiente y poniendo a cada idea el marco que le corresponde. Por esto, al principio de cada tratado se comienza por razonar el lugar mismo que ocupa y la división, la trabazón y el desarrollo interno de sus cuestiones. Al comienzo de cada cuestión se discute el orden de los artículos. Y en cada artículo, una vez analizado el título y fijada la cuestión que en él se plantea, se asienta la conclusión que da Santo Tomás en el cuerpo del artículo—*in corpore articuli*—, las pruebas de autoridad y de razón, de orden filosófico y teológico, en que la funda, el orden y fuerza demostrativa de esas pruebas, poniéndolo todo a plena luz y reduciéndolo, si es posible, a forma silogística.

También se suelen reducir a forma silogística las objeciones que el mismo Santo Tomás se propone y resuelve. Y con frecuencia, sobre todo si trata de textos que se pudieran prestar a varias interpretaciones, se traen a colación y a juicio otros textos paralelos del mismo Santo, para que en todo caso se cumpla el canon de interpretación dado por A. Massoulié: *Divus Thomas sui interpres,* Santo Tomás sea el intérprete de sí mismo. Este mé-

todo de exégesis tomista, recomendado por las Constituciones y Capítulos de la Orden dominicana y seguido tradicionalmente, sobre todo, por sus teólogos, tiene sin duda alguna grandes ventajas. Hace familiarizarse muy pronto con los textos de Santo Tomás, hace penetrar profundamente sus doctrinas y da de ellas una idea precisa y clara, muestra a la luz la férrea trabazón lógica del sistema tomista, y hace resaltar maravillosamente la arquitectónica estructura de la Suma teológica.

Sin embargo, este método *dialéctico-expositivo* de los Comentarios, da una imagen de la doctrina tomista *ya hecha,* considerándola como un todo ya existente; analiza, divide, destaca lo que *ella es*, sin preocuparse del momento anterior de la misma, de su *werden* o su *fieri*, de su constitución y sus elementos originarios.

El espíritu científico moderno pide legítimamente algo más. Es necesario conocer en lo posible la formación misma de una doctrina, los elementos anteriores que entraron en su construcción, las fuerzas intelectuales que favorecieron o estorbaron su nacimiento y su primer desarrollo. Este método *genético-histórico* tiende a hacer ver el lugar, que una doctrina ocupa en el desarrollo total de la ciencia o del pensamiento humano; y a cada pensador lo estudia en su tiempo y en su mundo, con el ambiente que respiró y las influencias diversas, que se ejercieron sobre su espíritu. Y

es tanto más necesario este método histórico, tratándose de un autor, como Santo Tomás, cuyo sistema no es una creación *a priori,* sino que toma en sí los elementos todos del saber de los pasados tiempos, fundiéndolos en una suprema y nueva unidad y abrillantándolos con nuevos resplandores. El procedimiento, pues, *dialéctico-expositivo* de interpretación tomista, reclama ya como complemento y aun quizás a veces como correctivo, el método *genético-histórico.* La labor propia de este método consiste en resolver en sus componentes históricos las enseñanzas del Angélico, haciendo ver, cómo surgen y qué es lo que consigo traen del mundo de ideas, filosóficas y teológicas, anteriores y contemporáneas, en que tales doctrinas nacieron; y a su vez, qué influjo ejercieron ellas y qué luchas tuvieron que sostener en ese mismo mundo intelectual contemporáneo, y en el que luego en jornadas victoriosas fueron a través de los siglos atravesando.

Los caminos y medios para llegar a este resultado son múltiples. Ante todo se impone un *análisis de las fuentes,* respondiendo a la pregunta: ¿Qué materiales utilizó Santo Tomás y cómo los utilizó? Aquí hay que fijar en qué relación está Santo Tomás con la Sagrada Escritura y con los Padres, sobre todo San Agustín, con Aristóteles y la filosofía arábico-judáica, con las corrientes neoplatónicas, con los pensadores escolásticos anteriores, y aun con sus maestros y contemporáneos. El origen his-

tórico de muchos puntos de la doctrina tomista se esclarecerá por el estudio de *Sumas* y *Sentencias* aún inéditas, como las de *Roberto de Melun, Martín de Cremona, Simón de Tournai, Prepositivo, Godofredo de Poitiers, Felipe de Grève,* etc. Y aun respecto de obras impresas, como las de *Guillermo de Auxerre, Alejandro de Hales, Alberto Magno* y otros, no está bien fijada la influencia que han podido ejercer sobre el Angélico. La utilización de Aristóteles por Santo Tomás sólo podrá debidamente apreciarse, cuando nos podamos dar plena cuenta del proceso que siguieron las traducciones aristotélicas, y de cómo iba siendo Aristóteles recibido. Y aun el último relieve lo adquiere, por fin, la doctrina de nuestro gran Teólogo cuando se la compara con las de sus contemporáneos.

Buen servicio prestará igualmente al conocimiento histórico de la doctrina tomista, la fijación del ambiente y de las condiciones exteriores, que tanto influían entonces en la vida y en la producción científica; por ejemplo, el desarrollo y manera de ser de los altos Estudios de París, las disputas teológicas de aquel tiempo, que tanto agitaban los espíritus, las relaciones entre Dominicos y Franciscanos, etcétera. De este modo llegará a ser hasta cierto punto posible reconstruir el fondo sobre el cual la colosal figura de Santo Tomás se destaca, y de una manera especial, la biblioteca, que le ofrecía sus materiales de estudio.

Otra función de la investigación histórica, respecto de las obras del Angélico, ha de ser mostrar el *desarrollo interno* de las mismas, el *progreso doctrinal* que Santo Tomás fué realizando. En muchos puntos Santo Tomás ha aclarado y mejorado más tarde lo que anteriormente había escrito, ha completado, corregido, rectificado, y aun en algún caso retractado conceptos o demostraciones que él mismo había dado anteriormente. A este respecto el mismo Santo nos ha dejado preciosas indicaciones; y otras se conservan manuscritas en obras de sus discípulos. Claro está que para poder juzgar del progreso o desarrollo doctrinal de Santo Tomás, hay que fijar bien y tener muy presente la *cronología de sus escritos,* y distinguir bien entre éstos, los legítimos de los dudosos o decididamente apócrifos.

Un tercer camino que explorar, en lo referente a Santo Tomás, es determinar el *concepto que sus contemporáneos tenían de cada uno de los puntos de la doctrina tomista,* teniendo en cuenta, sobre todo, *las doctrinas de los discípulos inmediatos y mediatos del Angélico.* Porque, claro es, que las discusiones surgidas sobre los diversos puntos de la doctrina tomista después de la muerte de Santo Tomás, en las obras de sus discípulos se reflejan; y en ellas, al defender al Santo de los combates contrarios, naturalmente se ha de esclarecer la legítima doctrina del Maestro.

En esta literatura de controversia, de que ya antes hemos hablado, entran precisamente en juego los elementos más característicos de la doctrina del Angélico, y los que más le acreditan como un nuevo, profundo y original pensador. Para defender al Aquinatense debieron sus discípulos deshacer toda mala inteligencia y en lo posible dar una imagen sencilla y clara de sus doctrinas.

Ninguna duda cabe que los discípulos de Santo Tomás, sobre todo los que con él vivieron, pueden juzgar el sentido y el espíritu de sus enseñanzas con seguridad mucho mayor que los comentaristas que vinieron mucho más tarde y sólo pudieron trabajar sobre la letra muerta. Pruébese, y se verá cómo algunos puntos de la doctrina tomista, que por apoyarse en textos cortos y difíciles, dan lugar a discusión, quedarán fácilmente esclarecidos por las obras de sus discípulos.

Estos son brevemente los caminos que tiene que explorar la investigación genético-histórica en torno de la doctrina del Angélico, para poder fijar el modo y condiciones en que de los anteriores elementos ideales surgió la especulación tomista, bajo qué influjos se desarrolló y consolidó, y qué significación e influjo ejerció a su vez en las direcciones ulteriores del pensamiento. No es necesario advertir que para estos estudios ayudará grandemente, si no es de todo punto imprescindible, el conocimiento de los modernos métodos filoló-

gico-históricos, y especialmente el de la *Paleografía*.

El estudio histórico de los escritos de Santo Tomás, ya en tiempos anteriores tuvo notables representantes. En la crítica y legitimidad o autenticidad de los textos, rindieron buenos servicios los dominicos *Antonio Senense, Nicolai, Quétif, Echard, de Rubeis,* etc.

También se sintió ya de antiguo la necesidad de comparar históricamente la doctrina de Santo Tomás con la de otros escolásticos, como lo prueban, respecto de Escoto, las grandes obras de *Macedo, Rada*, etc.; sobre Santo Tomás, Escoto y Gil Romano, la de *Bonherba de San Felipe*; sobre Santo Tomás y San Anselmo, las de *Lardico* y *Saenz de Aguirre*; sobre Santo Tomás y San Buenaventura, las de *Buenaventura Lingonense, Marco de Baudunio* y otros.

En los últimos tiempos no se deben pasar por alto los trabajos del sacerdote italiano Pedro Uccelli († 1880) sobre los manuscritos de Santo Tomás. El dominico P. Denifle trabajó largo tiempo en la realización de la idea de escribir un gran comentario histórico-crítico de la *Suma teológica*. Y aunque no pudo llevar este plan a feliz término, por impedírselo la muerte, fué, sin embargo, ocasionalmente publicando preciosas monografías, que contribuyeron grandemente a fomentar y encauzar la especulación histórico-tomista, que cada día va tomando más alto vuelo.

No es necesario detenerse a señalar los *grandes provechos* de este método de estudio genético-histórico de la doctrina tomista, cuyo fin, medios y caminos de investigación hemos indicado. Por él se completa el método dialéctico de los antiguos comentarios, y se llega a un conocimiento más profundo, más seguro, más completo de la doctrina tomista, y a un juicio más exacto sobre su valor y trascendencia.

Ya hemos indicado, cuánto puede ayudar a determinar el sentido verdadero de algunos textos obscuros y discutidos de Santo Tomás, saber cómo los interpretaron sus contemporáneos y sobre todo sus discípulos. Pero además, este método histórico nos lleva, por decirlo así, al mismo taller del Aquinatense, donde podemos contemplar su ideal científico, sus medios e instrumentos de trabajo y hasta cierto punto, el surgir mismo y la construcción de su grande obra. Sólo así, a la luz de las fuentes y por un estudio comparativo, podemos legítimamente comprender los progresos en fondo y forma, los grados de independencia y originalidad, que en la historia del pensamiento el Angélico significa. Santo Tomás aparece así en aquella Edad como un teólogo dentro de su época, que utiliza las conquistas del pasado y del presente, pero que en muchas cuestiones levanta la vista mucho más allá, por encima de todos sus contemporáneos.

El método histórico nos permite trazar

con claridad la línea divisoria entre lo que Santo Tomás escribió obedeciendo sólo a las exigencias de la actualidad pasajera de su tiempo y los debates de las Escuelas, de importancia exclusivamente histórica o poco menos, y lo que escribió, atendiendo sólo al valor eterno de las cuestiones. Este estudio histórico es el único que descubre toda la imponente grandeza de su sistema. Así como en un tapiz artístico solamente podemos darnos plena cuenta de su técnica admirable siguiendo de cerca el camino complicadísimo de los hilos multicolores, del mismo modo, la fuerza genialísima, constructiva y sistematizadora, del Aquinatense sólo la podremos debidamente comprender, si por el análisis de las fuentes llegamos a poder echar una mirada sobre el montón informe de materiales de donde el sabio constructor hubo de tomar sus elementos.

El último provecho de este método genético-histórico, es de carácter negativo, y consiste en guardarnos del peligro de querer ilegítimamente proyectar términos, cuestiones, demostraciones de las Escuelas posteriores sobre la Escolástica de la Edad Media y en particular sobre aquella en que Santo Tomás se movía.

De este modo, el método dialéctico-expositivo y el genético-histórico se funden y compenetran en un solo método científico de in-

terpretación, que permite rectamente juzgar, y en lo posible, plenamente comprender la gran obra doctrinal del filósofo y del teólogo más grande de la Edad Media.

APÉNDICES

(DEL TRADUCTOR)

Apéndice A (a la pág. 3)

Fecha del nacimiento de Santo Tomás de Aquino

Descartada por evidentemente apócrifa la pretendida *fe de bautismo* de Santo Tomás, según la cual nuestro Doctor habría nacido en Belcastro el 26 de Octubre de 1226, ningún documento auténtico nos queda para poder fijar de una manera directa e incontrovertible la fecha de su nacimiento. Sin embargo, hoy puede tenerse ya por segura la conclusión del P. Mandonnet, según la cual, Santo Tomás nació en los principios de 1225. No sabemos en qué se apoyará el autor para señalar la fecha que da en el texto.

Los fundamentos de esta opinión del P. Mandonnet son varios:

Primero. Que Santo Tomás, que murió el 7 de Marzo de 1274, tenía en esta fecha cuarenta y nueve años cumplidos, y hacía muy poco que había entrado en su

año quincuagésimo, como cuidadosamente hace notar su biógrafo Guillermo de Tocco (1), que escribió con gran precisión su biografía, para preparar el proceso de su canonización. La edad de cuarenta y nueve años a la muerte de Santo Tomás, ha sido recientemente confirmada por una poesía latina en honor del Santo Doctor, escrita probablemente a su muerte por el dominico contemporáneo Remigio Girolami. Pero si Santo Tomás en 7 de Marzo de 1274 acababa de cumplir cuarenta y nueve años, es porque había nacido antes del 7 de Marzo de 1225, y a lo sumo allá muy a los últimos de 1224.

Segundo. Que Santo Tomás fué llevado a los cinco años de edad a la Abadía de Monte Casino, como atestiguan sus historiadores (Tocco, Guidonis); edad, por otra parte, en la cual se solía entonces llevar los niños a los Monasterios. Ahora bien, aunque tampoco consta de una manera directa en qué año fué llevado, hay pruebas indirectas, pero fuertes, que nos hacen ver que fué llevado a la Abadía en 1230. En 1229, al volver Federico II de Tierra Santa, entró en guerra con el Papa, siendo el Conde Landulfo de Aquino, padre de nuestro Santo, partidario del Emperador, y partidarios del Papa los Monjes casinenses, y tomando ambos, Monasterio y Conde, parte activa en las hostilidades. Entre el Papa y el Emperador se firmó la paz el 23 de Junio de 1230, en San Germano—el Casino actual—, de la

(1) «Quadragesimum nonum annum vitae suae perficiens, quinquagesimo incoharet...» *Vita* núm. 66 Bernardo Guidonis dice también esto mismo en su *Vita* (inédita).

jurisdicción del Monasterio. Hasta esta fecha, pues, en plena hostilidad, no es creíble, que Landulfo llevase al Monasterio a su hijo. Pero en esta fecha, sí que es muy creíble, en prenda de paz y amistad.

Por otra parte, consérvase un documento fechado en el mismo San Germano el 3 de Mayo de 1231, en que se habla de unas casas edificadas y de unas reparaciones hechas en los molinos, con 20 onzas de oro dadas a la Abadía por Landulfo de Aquino, para obtener de los monjes sufragios por su alma. En este documento se especifican en qué han de consistir anualmente estos sufragios y una comida especial que se había de dar a los monjes en un día del año para perpetua memoria. Esta donación había sido hecha, sin duda, hacía algún tiempo, el necesario para reparar los molinos y construir las casas; pero no mucho, pues aún al parecer no había llegado el primer aniversario ni la *primer comida* conmemorativa, que entonces se reglamentaba. Luego esta donación debió haber sido hecha en el verano de 1230; y es lógico pensar que fué hecha en el momento de entrar el niño Tomás en la Abadía. Si, pues, Tomás en el verano de 1230 tenía cinco años cumplidos, es porque había nacido a principios de 1225. (Vide P. Mandonnet: *Date de naissance de S. Thomas d'Aquin* en la Revue Thomiste, t. 22 (1914), p. 652).

Apéndice B (a la pág. 55)

La mística posterior se apoya toda en Santo Tomás de Aquino

No creemos que el autor tenga otra razón para decir que la mística alemana sobre todas las otras busque su apoyo en Santo Tomás de Aquino, sino la de serle seguramente aquélla más conocida. Por lo que se refiere a la mística española, que es la que aquí más directamente nos interesa, ¿qué duda cabe que se mueve toda dentro del campo de las doctrinas tomistas?...

Hacer un análisis doctrinal de los principales representantes de nuestra mística nos llevaría demasiado lejos; pero invitamos a quien quiera hacerlo a que lo haga, y si es objetivo y sincero, desde ahora aplaudimos sus conclusiones.

Del tomismo del V. P. Luis de Granada nadie duda. Si Santo Tomás subió hasta Dios y desde Dios vió todas las cosas y con divina luz alumbró todas las ciencias, hasta Dios subió también el V. Fr. Luis, y desde Dios volvióse a mirar al hombre para enseñarle a subir. Y viendo así a Dios y al hombre con cuanto le rodea desde Dios, fué notando en Dios las perfecciones con que al hombre atrae, y en el hombre, al punto, las imperfecciones que de Dios le apartan; fué descubriendo en Dios nuevos destellos de luz, y multitud de sombras y oscuridades en el hombre, que con aquella luz le vuelven incompatible. Pero el fondo de su doctrina,

Santo Tomás es quien se la da siempre. Y por seguirle acaso, ni siquiera dividió la vida en esas abstracciones metódicas, que vida ordinaria cristiana, vida ascética y vida mística se llaman, más o menos fundidas siempre en la realidad plena de la vida; razón por la cual llega a haber quien apenas quiere reconocerle por místico. Y es que Santo Tomás había dicho: «Aunque al estado perfecto de la contemplación mística, no lleguen todos los que están en la vida activa, es sin embargo necesario, que todo cristiano que en estado de salvación se encuentra, algo de la contemplación participe» (In III Sent. I, 3, ad 3.um)

En cuanto a Santa Teresa, óigase lo que dice un historiador: «Tan acorde estuvo en sus principios y conclusiones con el Angel de las Escuelas, que un célebre doctor de la Universidad más renombrada de Flandes sostuvo con grande aplauso 48 tesis sobre la gracia, la justificación y el mérito apoyadas en textos literales tomados de los escritos de Santa Teresa de Jesús y de Santo Tomás de Aquino» (P. F. Martín: *Santa Teresa de Jesús y la Orden de Predicadores*, c. IX, p. 214). Y en efecto, como queriendo hacer algo parecido, el P. Martín pone a dos columnas, para que se vea mejor, la identidad de doctrina, que llega a veces hasta la coincidencia cuasi-literal, textos de los dos Doctores, Santo Tomás y Santa Teresa, sobre nueve principales tesis acerca de Dios y del alma.

Y después de citar otras muchísimas coincidencias doctrinales de la Doctora avulense con el Doctor Angélico, el P. Martín exclama: «No parece sino que al leer a Santa Teresa se lee a Santo Tomás» (p. 218, ex-

clamación, que con los textos a la vista, a los labios de cualquier lector espontáneamente se viene.

Por esto, ya en el Prólogo de este libro, el P. Mir hace notar dos cosas: « ..la segunda, la semejanza que tienen las ideas filosóficas y teológicas de Santa Teresa con las de Santo Tomás de Aquino...; lo cual patentiza que la formación intelectual teológica de Santa Teresa, ni más ni menos que la mística, fué debida a los hijos de Santo Domingo, como no podía menos de ser teniéndolos la Santa por Maestros en todo». Y la misma Santa Teresa en el Prólogo a las *Moradas*, dice: «Así como los pájaros que enseñan a hablar, no saben más que lo que les muestran u oyen, y eso repiten muchas veces, soy yo al pie de la letra», aunque claro está que en esta frase tomaba parte inmensa su modestia.

Respecto de San Juan de la Cruz, óigase lo que dice, en un libro escrito para desentrañar sus doctrinas—aunque no creo que haya hecho sino desbrozar *un poco* la materia...—el P. Wenceslao del Santísimo Sacramento *(Fisonomía de un Doctor*, p. 68): «Examinó las teorías teológicas y las aceptó según la mente de Santo Tomás.. » «Adoptó como base de sus explicaciones místicas la psicología peripatética tal como la exponen en las Escuelas ..» «En general se inclina a las interpretaciones tomistas...» (p. 669). Esto confiesa el Padre Wenceslao, que pugna por otra parte por elevar a San Juan a un grado de originalidad sumo, entrando a veces en contradicción consigo mismo.

Para salvar a su parecer mejor esa originalidad, repite que San Juan sólo utilizó las ideas corrientes des-

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

de antiguos tiempos en la Iglesia; y dentro de la Iglesia, trata de concordarle con las diversas Escuelas. Pero ni esas ideas que utilizó San Juan eran tan comunes, si no es por haber llegado a ser Doctor Communis Santo Tomás, ni es posible indistintamente concordarlas con las de cualquier escuela. El fondo doctrinal de la mística sanjuanista es, como el mismo autor antes confesaba, de Santo Tomás y de su escuela. Y no podía menos de ser así, siendo tan concorde la mística de San Juan con la de Santa Teresa y habiendo visto de ésta lo que hemos visto.

Y siendo el fondo tomista, se comprende perfectamente lo que el mismo P. Wenceslao en otro lugar nos dice (p. 87): «El genio de inventiva del Solitario de la Peñuela no se limitó al hallazgo de detalles ni al perfeccionamiento de lo encontrado, aunque ya esto bastaría para honrar a un talento con la originalidad de forma; fué más allá, fué original en el procedimiento».

Con lo cual, sin detenernos más con otros autores, por ser estos tres tan plenamente representativos, podemos bien concluir que la *mística posterior, la española, como la alemana, buscó en Santo Tomás con decisión su apoyo*.

Apéndice C (a la pág. 71)

La Iglesia y el Tomismo: Disposiciones vigentes

El entusiasmo de los Papas por las doctrinas tomistas, la confianza que en ellas ponen y la compenetración

que en ellas ven con la verdadera doctrina de la Iglesia está tan lejos de enfriarse que, al contrario, va en aumento cada día. Ya no hay nadie que pueda hacerse la ilusión de identificar su espíritu con el de la Iglesia y ser fiel a las disposiciones de Roma, sin ser tomista. No vamos a citar aquí testimonios de Pontífices, que demasiado lejos nos llevaría. Pero no podemos menos de aludir a las últimas disposiciones aún vigentes emanadas de la Santidad de Pío X y del actual Pontífice Benedicto XV.

Libros hay exprofeso escritos para hacer ver cómo la doctrina de Santo Tomás es la doctrina de la Iglesia, y la inmensa autoridad, superior a toda otra después de los Libros Santos, que la Iglesia concede al Doctor de Aquino. La *Suma teológica* sigue en la Iglesia puesta, como en el Concilio de Trento lo estuvo, como único libro humano al lado de la Biblia. Y ahora como entonces, cuando de alguna cuestión difícil o de dudosa solución se trata, los más altos representantes de la Iglesia y de la Teología repiten: *Consulamus divum Thomam*, veamos lo que dice Santo Tomás. Esto se hizo por ejemplo en aquellas famosísimas disputas de las Congregaciones de Auxiliis, donde una tesis quedaba demostrada probando que Santo Tomás y San Agustín la habían defendido

Pero viniendo a nuestros días, no necesitamos mencionar siquiera al magno Pontífice Leon XIII, el teólogo, el filósofo, el poeta, el diplomático, el que mereció llamarse «el Papa de Santo Tomás y del Rosario», el que en su encíclica *Æterni Patris* ha hecho de Santo Tomás el más grande panegírico que hacerse puede; vengamos al Papa de las prácticas reformas, del sentido de

la vida, al «Párroco de la humanidad», y citemos aquí tan sólo algunos breves párrafos de uno solo de sus documentos sobre el Tomismo.

Verdad es que el *Motu Proprio Doctoris Angelici* se dirige sólo a Italia e Islas adyacentes; pero desde luego se comprende, que eso es solamente por lo que se refiere a la parte dispositiva, pues la parte doctrinal y la que expresa los deseos e intenciones del Pontífice, tienen de suyo carácter de universales. El método de estudio que en Italia sea más conveniente, podría acaso, por especiales circunstancias, no ser el más conveniente en España; pero lo que en Italia es verdad y es error, eso es error y verdad respectivamente en todas partes.

He aquí, pues, fielmente traducidos, algunos breves párrafos del sobredicho *Motu Proprio* Doctoris Angelici, dado en Roma el 29 de Junio de 1914:

«...Así, pues, todos los que a enseñar Filosofía y Sagrada Teología se dedican, queremos que estén advertidos, de que ni un punto se apartarán del Aquinatense, sobre todo en cuestiones metafísicas, sin que con ello sufran grande detrimento... Y aun en el caso de que la doctrina de algún autor o doctor santo haya sido por Nos o por nuestros Predecesores con singulares alabanzas aprobada, y aun recomendada y ordenada, sobre la alabanza, su propagación, desde luego se entiende aprobada en tanto en cuanto con las doctrinas del Aquinatense se conforma o por lo menos no les es contraria.—Propio de nuestro oficio Apostólico hemos creído declarar y mandar estas cosas, para que al Clero secular y regular sean nuestra intención y voluntad perfectamente conocidas y con solicitud y diligencia ejecutadas ..

»Por lo que a la Teología se refiere..., a fin de que se cultive esta ciencia con la altura con que debe cultivarse en las Universidades, en los grandes Ateneos, y también en todos los Seminarios e Institutos, dotados de la facultad de conferir grados académicos, es necesario que restaurando la antigua costumbre, en mal hora abandonada, se den las explicaciones de escuela sobre la misma *Suma teológica;* tanto más cuanto que comentando este libro será más fácil entender e ilustrar los decretos y decisiones solemnes de la Iglesia que después de él se dieron. Porque desde la muerte del Santo Doctor, ningún Concilio se celebró en la Iglesia, en que él con las riquezas de su doctrina no interviniese. Pues con la experiencia de tantos siglos se ha visto, y aparece más claro cada día, con cuánta verdad nuestro antecesor Juan XXII afirmó: *Más iluminó Tomás a la Iglesia, que todos los demás doctores; y más adelanta un hombre estudiando un año en sus libros, que en los de los otros doctores toda la vida...*

»Así, pues, para que la doctrina de Santo Tomás íntegra y genuina en las escuelas florezca, lo que con todo el corazón deseamoss..., Nos, queremos, ordenamos, mandamos que los que obtienen el magisterio (grados) de Sagrada Teología en Universidades, grandes Liceos, Colegios, Seminarios, Institutos, que tengan por concesión apostólica la facultad de dar grados académicos y conferir la borla doctoral en esa ciencia, tengan como *texto* de sus lecciones la *Suma teológica* y en latín la expliquen, poniendo verdadero empeño en que los oyentes adquieran hacia ella interés y afecto...

»Por lo cual, en adelante a ningún Instituto se concederá la facultad de dar grados académicos en Sagra-

da Teología, si no observa santamente lo por Nós aquí prescrito. Y los Institutos o Facultades, aun de Ordenes y Congregaciones regulares, que legítimamente gozaban ya de esta potestad de dar grados o títulos semejantes, aunque sólo sea para fines domésticos, quedarán privados de ella si dentro de tres años, aun por causa involuntaria, dejaren de ajustarse religiosamente a esta nuestra prescripción».

Más clara no puede en verdad estar la mente del Pontífice y de la Iglesia. Pero, como en tiempos anteriores había sucedido, para espíritus reacios, de buena o de mala fe, quedaba una puerta abierta todavía, y era la de dar a los textos de Santo Tomás interpretaciones torcidas y seguir defendiendo, aunque sin levantar paladinamente bandera contra él, las opiniones que a cada uno pluguiese. Y aún quedaba otro resquicio, el de decir a capricho que una tesis cualquiera de la doctrina tomista carece de importancia, y creerse de este modo dispensados de sustentarla, aunque en el *Motu Proprio* anterior ya se dice que «cualquier proposición que sea fundamental dentro del sistema tomista, deja por el mero hecho de pertenecer al grupo de las cosas opinables».

Para atajar todo abuso en ese sentido, la Sagrada Congregación de Estudios, en 27 de Julio de ese mismo año de 1914, creyó oportuno ofrecer, aprobadas con toda su autoridad, roborada por la del Santo Padre, algunas tesis - *theses quædam* - fundamentales en la Filosofía tomista, que, como se ve, es la Filosofía de la Iglesia, y que no traducimos aquí por no hacer este Apéndice demasiado largo. Con ningún autor, por sabio y por santo que haya sido, ha hecho jamás la Igle-

sia lo que con Santo Tomás hace. Y es que verdaderamente Santo Tomás es el Doctor entre los doctores o doctor máximo, el Patrono universal de la ciencia cristiana y de las Escuelas cristianas.

Estas tesis, aprobadas por la Sagrada Congregación como principales dentro de la Metafísica tomista, no sólo dan al Doctor de Aquino grande gloria, sino que patentizan el triunfo y la fidelidad con que supo guardar sus enseñanzas la escuela dominicana. Algunas de esas tesis empeñábanse los adversarios en afirmar que no era Santo Tomás quien las había enseñado, sino que habían sido inventadas por discípulos suyos dominicos de tiempos posteriores. Y había quien, negándolas abiertamente, pretendía aún pasar por tomista. Ahora ahí están, como quien dice definidas por la Sagrada Congregación de Estudios, y entre ellas la debatidísima y hasta nuestros días negada por muchos que querían pasar por tomistas, de la distinción real en las creaturas de la esencia y la existencia, y su identificación en Dios. Allí están también las relativas a la doctrina de la potencia y del acto, del principio de individuación, las relativas al alma y sus potencias, etc., etc., porque de algún modo todo esto está contenido en el texto de este librito.

El actual Pontífice Benedicto XV, a pesar de haber subido al solio en circunstancias tan azarosas como las que la humanidad atraviesa, volvió inmediatamente su atención hacia las doctrinas tomistas salvadoras, no tanto para encomiarlas más, cosa ya casi imposible, cuanto para promover prácticamente su estudio. A este fin, ya en 3 de Diciembre de 1914, reorganizaba, por su *Motu Proprio Sacræ Theologiæ*, el Colegio teo-

lógico de Bolonia, ordenándole seguir en todo a Santo Tomás, tener por texto ordinario la *Suma* y ajustarse en todo a las anteriores prescripciones del *Motu Proprio* Doctoris Angelici de Pío X.

En 31 de Diciembre del mismo año, reorganízase en forma parecida por otro *Motu Proprio* pontificio *Non multo*, la *Academia romana de Santo Tomás de Aquino*. También al Instituto católico de París, a los editores de la edición inglesa de la *Suma*, al R. P. E. Hugón, autor de una Filosofía según la mente de Santo Tomás, y a otros varios autores o instituciones, dirigió el Papa cartas o Breves insistiendo siempre en lo mismo, «que el estudio de la Filosofía se ajuste a los principios y al orden por Santo Tomás establecido», y confirmando todas las prescripciones de sus predecesores acerca de esta materia...

Y últimamente, por fin, al organizarse en Granada, en Septiembre de 1917, un Congreso para celebrar el tercer centenario de la muerte del P. Suárez, por indicación de Roma se hubo de desistir de considerar a Suárez como filósofo ni como teólogo, a pesar de que tal consideración se había anunciado en los programas de primera hora; sencillamente porque en filosofía y teología representa Suárez rumbos distintos de los que la Iglesia en Santo Tomás recomienda y ensalza.

Lo que ahora nos hace falta en España, es lo que en Italia, en Francia y en Inglaterra se ha hecho en estos últimos tiempos: una buena traducción en lengua vulgar de la *Suma* y de las principales obras de Santo Tomás de Aquino; para que, ya que el latín ha venido a ser de la casi exclusiva competencia del Clero, puedan las magnas obras del más Sabio de los Santos y del más

Santo de los Sabios, llegar traducidas a las personas cultas del gran público.

Apéndice C bis (a la pág. 121)

Mística Dominicana

Pero ¿es que existe realmente una Mística Dominicana?... En Alemania, por ejemplo, la patria de Tauler y del B. Enrique Susón, holgaría por completo la pregunta; y por eso el autor se contenta con dar por sentado, que existe y que es *admirable*, sin detenerse más sobre esta idea. Pero quizá en España no esté de más tratar de fijarla un poco.

La Mística Dominicana no es sino una parte de la gran Teología Tomista, de cuyos caracteres participa por entero: unidad, orden, armonía..., que eso representa el tomismo entre las Escuelas. ¿Cómo?... Pudiéramos citar ejemplos en abundancia, a partir de la misma Filosofía. La doctrina de la *premoción* en Filosofía, por ejemplo, representa bien a las claras ese espíritu de unidad, de subordinación a un primer principio; mientras que la doctrina antitomista del *concurso* representa lo múltiple, lo heterogéneo. Porque de las dos causas que *concurren*, la Primera y la segunda, ¿cuál se subordina a cuál? ¿La segunda a la Primera? esto es tomismo; ¿la Primera a la segunda? esto es absurdo; ¿ninguna de las dos a la otra?...

Y esto mismo ocurre en lo que podemos llamar Teología fundamental, respecto de la cuestión de la *homogeneidad* del Dogma, firmemente sostenida por la Escuela Tomista y deshecha—la homogeneidad—por Suá-

rez y sus secuaces, con sus doctrinas acerca de lo revelado y del papel que representa la Iglesia en las definiciones dogmáticas (1). Y lo mismo en Ciencia Bíblica, sosteniendo la Escuela Dominicana, hasta el P. Lagrange y sus últimos discípulos, la doctrina de la inspiración literal o verbal, es decir, que el autor inspirado, en cuanto autor del libro inspirado, aun conservando entera su personalidad, queda por completo sometido a la acción de Dios; mientras los partidarios de otras doctrinas ponen división entre ideas y palabras, diciendo que Dios inspira las primeras pero no las segundas... Y lo mismo en Teología Dogmática con las doctrinas de la *predestinación* y de la *gracia eficaz*, frente a las opuestas doctrinas de la *Ciencia media* y *gracia suficiente*. Y otra tanto en Teología Moral, con el Probabiliorismo, que señala en todo caso a la conciencia un solo camino a seguir, mientras el probabilismo nos deja a cada paso—con un poder de libertad no determinado por la ley moral—en verdaderas encrucijadas. Y lo mismo, por fin en Mística con la cuestión llamada de *unidad* o *pluralidad de vía*... (2).

Para la Escuela mística dominicana no hay más que

---

(1) Sobre esto escribió en la Ciencia Tomista (1914-1916) el P. Marín toda una magnífica serie de artículos, que según tenemos entendido aparecerán pronto reformados formando una obra aparte.

(2) Sobre esto ha escrito mucho recientemente el Padre Arintero *(Cuestiones místicas, Evolución mística, Grados de oración...)*, el cual ha hecho ver cómo esta doctrina de la *unidad de vía* ha sido siempre defendida por la Escuela dominicana en un hermoso artículo publicado en los numeros 41-42 de *La Ciencia Tomista*.

un camino esencial para ir a Dios y ser perfectos, no hay más que una sola perfección cristiana, una sola santidad; para otras escuelas, florecidas, sobre todo desde el siglo XVII, hay dos caminos, dos clases distintas de perfección y santidad, la ascética y la mística, lo ordinario y lo extraordinario, lo natural y lo sobrenatural, entendido todo esto a su modo. Para nosotros, las tres vías tradicionales, la purificativa, la iluminativa y la unitiva, son secciones de un solo y único camino, o mejor aún, aspectos de la actividad del que se santifica, de la actividad que él desarrolla, o que Dios desarrolla en él; los cuales, según predomine el uno o el otro, dan lugar a la especificación de las tres antedichas vías.

La ascética es ejercicio de virtudes y extirpación de vicios. Su obra, aun siendo divina en cuanto al fondo, en cuanto a la raíz, que es la gracia, pero es humana por así decirlo en su encarnación, en el modo como se verifica. La mística es ejercicio de *super-virtudes*—llamamos así a los actos de los dones del Espíritu Santo—, y hace que el hombre comience a obrar por modo divino, o sea, que al no poner obstáculo alguno a la acción de Dios, la acción de Dios en él libremente se desarrolle. Por eso el hombre, en la ascética, es vida humana todavía lo que vive; pero en la mística, es ya su vida verdadera vida divina, según aquello de San Pablo: «vivo yo, mas ya no soy yo quien vive, sino que Cristo vive en mí».

Por esto tampoco puede haber dos clases de santidad distinta, una ascética y otra mística, porque la santidad es la negación perfecta de sí mismo y la afirmación perfecta de Dios, según aquel *nacer de nuevo*, que

nos constituye verdaderas *criaturas de Dios, verdaderos hijos de Dios,* porque de El recibimos la vida, su propia vida, que en nosotros libremente se explaya. Y a esto no llega jamás la ascética—que es de alguna manera obra y ejercicio nuestro—, porque esta obra superior de nuestra perfección es obra toda de Dios. Pudiéramos decir, que así como la perfección de las virtudes naturales o adquiridas no llega a ser la verdadera perfección, sino que más bien consiste en que éstas dejen su puesto a las infusas, o se hagan aptas para recibir el elemento sobrenatural que en virtudes infusas las transforme, así tampoco la perfección de las virtudes infusas es la verdadera perfección, sino que a su vez han de dejar su puesto al Divino Espíritu, que en ellas obrará por medio de sus dones. Las virtudes adquiridas perfeccionan la potencia dentro de su propio orden puramente natural; las infusas las perfeccionan trasformándola, sublimándola...; pero cuando esta transformación llega a su término, la antigua potencia natural, humana, ha dejado en cierto modo de existir, en todo cuanto de propio tenía, porque a través de todas esas *purificaciones* y *noches oscuras,* se ha perdido, se ha negado, ha muerto para resucitar convertida en un docilísimo instrumento en manos del Espíritu Santo. Si quisiéramos un ejemplo de esto, aunque remoto, pudiéramos poner el de un niño o una persona mayor, que escribe mal virtud adquirida ; pero un calígrafo le coge la mano y se la lleva, influyendo los dos en la letra virtud infusa—; hasta que al fin se convence de que la letra sale tanto mejor cuanto más muerta deja la mano, y entonces la letra es obra enteramente del gran calígrafo—dones—y sale perfecta.

Si, pues, no hay en el Cristianismo más que una sola santidad, una sola perfección y a todos nos llama Dios a ser perfectos según la intimación de Jesucristo: Sed perfectos como Vuestro Padre celestial es perfecto... (como El lo es, es decir, con su propia perfección, la del *vivo yo mas ya no soy yo quien vive...)*, síguese que ya no hay en el pueblo fiel clases cerradas, una aristocracia de místicos frente a una plebe de ascetas, que tengan completamente cerrada la puerta a esas esferas superiores. La misma vida activa no se contrapone propiamente a la contemplación, sino que se ordena a ella como a fin o ha de ser como una exuberancia de ella misma, según los ejercicios a que se dedique.

Con este espíritu de unidad, de orden de armonía..., de Dios en todo y sobre todo, entiende la mística la Escuela dominicana. Leed ahora al Beato Alberto Magno, a Tauler, al Beato Enrique Susón, a Santa Catalina de Sena, al V. Granada, al P. Piny... y saltando hasta nuestros días, al P. Arintero, al P. Schwalm, al Padre Osende..., y aun si queréis también a esos dos grandes místicos carmelitanos, San Juan de la Cruz y Santa Teresa, verdaderos dominicos *in passione*, es decir, en el espíritu (1), y veréis cómo en todos ellos resplandece «la concepción tomista de Dios..., germen fecundísimo del cual ha brotado esa admirable mística dominicana».

A la cual pudiéramos seguir asignando otros muchos caracteres, más o menos deducidos del anterior,

---

(1) Bien sabido es que no sólo en Mística, sino en general, la Orden del Carmelo, doctrinalmente figuró siempre del lado de las falanges dominicanas.

por ejemplo: el esperar mucho más de la gracia, que de los artificios humanos, con los cuales muchas veces más bien se puede poner a la gracia obstáculo; el procurar el crecimiento de las virtudes de dentro a fuera por la oración en que se rescalda el fuego del amor, más bien que de fuera adentro, dispersando la atención, con un procedimiento casuístico, en pesar y medir faltillas y en contar actos de pequeñitas virtudes; el dar más importancia a lo que *se es* y a lo que cada uno cree de sí mismo ser, que a lo que hace, en lo cual muchas veces tanto, tanto pueden influir las circunstancias, etcétera, etc...

Descubrir estos caracteres en todos los autores de la Escuela dominicana antes citados es bien fácil; pero tampoco es tarea difícil ver que no se encuentran en otros muchos místicos de otras escuelas, sobre todo en los últimos tiempos.

Apéndice D (a la pág. 206)

Comentaristas españoles de Santo Tomás

El que desee formarse algún concepto de esta verdaderamente «numerosa e importantísims escuela» puede leer la obra del P. Getino titulada *El Maestro Fray Francisco de Vitoria y el Renacimiento filosófico-teológico del siglo XVI.* Aquí no haremos sino citar media docena de nombres de los más salientes de estos comentaristas españoles de Santo Tomás de Aquino, cada uno de los cuales bastaría por sí solo para acreditar su escuela. ¿Quién no ha oído hablar de Melchor Cano, de

Domingo Báñez, de Bartolomé de Medina, de Domingo Soto, Pedro de Tapia, Sotomayor, Herrera, Mancio, Ledesma, Godoy?...

El nombre de comentaristas, así como el de *escuela*, suena en algunos oídos como algo despreciativo. Pero claro está que no podrá subsistir ese aire de menosprecio ni por un instante, sin incurrir en nota de incultura, ante los nombres citados. La Escuela, lejos de entravarlos, les prestó alas para subir a más altura. Libérrimamente en ella se movieron, aguzando y afirmando y ensanchando su propia originalidad, espíritus tan originales y tan modernos, porque son de todos los tiempos, como el mismo Vitoria, de cuyas *Prelecciones* traducidas acaba de salir a luz una edición popular; Melchor Cano, el fundador de los *Lugares teológicos*, obra que aún se conserva de texto en muchos Centros de Teología, así como Vitoria y Soto fueron los verdaderos fundadores del Derecho de gentes; Fr. Bartolomé de Medina, el cual, sin adherirse a él del todo y casi como por juego, como ocurrió a Leibnitz más tarde con la *Monadología*, inventa el después famosísimo sistema del *Probabilismo*, etc. Y esta escuela española de filosofía y de teología tomista, aunque después de atravesar, como a todo lo humano ocurre, por épocas de decadencia, llega a nuestros días sosteniendo en alto su estandarte gloriosísimo. El nombre del P. Ceferino González es de ayer, y no hay otro filósofo más grande en la España del siglo XIX. Y de hoy son todavía los del P. Norberto del Prado, P. Francisco Marín Sola, etcétera, cuya autoridad y cuya fama es mundial y universalmente reconocida.

BIBLIOGRAFÍA

Abert.—Biblioteca Thomistica: Compendium theologiae von Thomas von Aquin. Paderborn, 1895.

Abert.—Das Wesen des Christentums nach Thomas von Aquin² Würsburg, 1902.

Allo, B., O. P.—La Paix dans la Verité. La personalité de St. Thomas. París, 1911.

A. de la Barre.—La Morale d'après St. Thomas et les Theologiens scolastiques. París, 1911.

Baumann, J.—Die Staatslehre des hl. Thomas von Aquin. Ein nachtrag. Leipzig, 1909.

Baumann, I.—Die Staatslehre des hl. Thomas v. Aquin. Leipzig, 1873.

Baumgartner, M.—Thomas v. Aquin *(Grosse Denker,* Leipzig, 1911. I, 283-314).

Bäumker.—Die europäische Philosophie des Mittelalters *(Kultur der Gegenwart* I, 5).

Bäumker.—Witelo. Münster, 1908 (Notable para el estudio de la doctrina de Santo Tomás sobre Dios y sobre el conocimiento).

Berjón y Vázquez.—Estudios críticos acerca de las obras de Santo Tomás de Aquino. Madrid, 1899.

Berthier, O. P.—L'Etude de la Somme Theologique de S. Thomas d'Aquin² París, 1905.

Berthier, O. P.—Le triomphe de S. Thomas peint par

Taddeo Gaddi dans la chapelle des Espagnols à Florence. Fribourg, 1897.

Berthier, O. P.—Divus Thomas, Doctor Communis, 2 vols. Romae, 1917.

Briz.—Vida prodigiosa del Angel de las Escuelas. Madrid, 1761.

Conway, O. P.—Saint Thomas Aquinas. London, 1911.

Crahay.—La politique de S. Thomas d'Aquin. Louvain, 1897.

Dehove.—Essai critique sur le realisme thomiste comparé à l'idealisme kantien. Lille, 1907.

Denifle-Chatelain.—Chartularium Universitatis Parisiensis I y II. París, 1889 y sigs. (Contiene preciosos datos sobre la historia de Santo Tomás y sus doctrinas).

Deploige.—Le conflit de la morale et de la sociologie. Louvain, 1911 (En las páginas 272-393 contiene interesantes detalles sobre el método de Santo Tomás en su Moral).

Ehrle, S. J.—Der Augustinismus u. Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13 Iahrh. (Archiv für Literatur u. Kirchengeschichte des Mittelalters, V, 603 y sigs.)

Ehrle.—Die päpst. Enzyklika vom 4. August 1879 u. die Restauration der christlichen Philosophie. *Stimmen aus Maria Laach*, t. XVIII, 1880.

Ehrle.—John Peckham über den Kampf des Augustinismus in der 2.ten Hälfte des 13. Jahrh. *(Zeitsschrift für kath. Theologen*, 1889, pp. 172 y siguientes).

Endres, J. A.—Thomas v. Aquin *(Weltgeschichte in Charakterbildern)*. Mainz (Maguncia) 1910.

Esser, Th., O. P. Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin über die Möglichkeit einer Anfangslosen Schöpfung. Münster, 1895.

Garrigon-Lagrange, O. P.—Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques. París, 1909.

Getino, O. P.—La *Summa contra Gentes*, y el Pugio fidei. Vergara, 1905.

Grabmann.—Der Genius der Werke des hl. Thomas u. die Gottesidee. Paderborn, 1899.

» —Die Geschichte des scholastischen Methode. I y II, Freiburg, 1909 y 1911.

» —Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche als Gotteswerk. Regensburg, 1903.

» —Die philosophische u. theologische Erkenntnislehre des Kardinals Mathëus von Aquasparta. Viena, 196 (Entre otras cosas examina la posición de la escuela franciscana con respecto a la doctrina tomista sobre el conocimiento).

» —Le *Correctorium Corruptorii* du dominicain Joannes Quidort de París († 1306). *Revue* Néoscholastique 1912, 404-408.

Grauert.—Magister Heinrich der Poet in Würzburg u. die vömischae Kurie (t.° 27 de *Abhandlungen der Kgl. Bayerischen Akademie der Wisenschaften*. Philos. = philolog. u. historische Klasse). Munich, 1912.

P. Gredt.—Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae². Friburgo, 1909-11.

J. V. de Groot.—Het leven van den h. Thomas van Aquino². Utrecht, 1907.

Hedde.—D. Thomae Aquinatis quaestiones disputatae *De Anima*. Introduction et Notes. París, 1911.

Heitz.—Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin. París, 1909.

G. V. Hertling.—Augustinussitate bei Thomas von Aquin (Sitzungsberichte der philos. = philol. = u. der hist. Klasse der K. B. Akademie der Wissenschaften, 1904, cuaderno 4).

» —Wissenschaftliche Richtungen u. philosophische Probleme im 13. Yahrhundert. Akademierede. Munich, 1910.

Janssen, Rosarius, O. P.—Die Quodlibeta des hl. Thomas v. Aquin. Bona, 1912

Krebs, E.—Scholastische Texte I: Zum Gottesbeweis des Thomas v. Aquin. Bona, 1912.

» —Theologie u. Wissenschft nach der Lehre der Hochscholastik Münster, 1913.

Kuhlmann, B. C., O. P.—Der Gesetzesbegriff beim hl. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit. Bona, 1912.

Maier, Math.—Die Lehre des Thomas v. Aquin *De passionibus animae* in Quellenanalystischer Darstellung. Münster, 1912.

Mandonnet.—Des Écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin[2]. Friburgo (Suiza), 1910 (Véase sobre esto Grabmann. *Theol. Revue,* 1911, 393-398).

Mandonnet, O. P.—Les titres doctoraux de S. Thomas d'Aquin. *Revue Thomiste,* XVII, 597.

Mandonnet. O. P.—Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIII siecle[2]. Louvain, 1909.

Mannajoli, D., O. P.—De Officio adhaerendi germanae Doctoris Angelici Philosophiae, justa Motum proprium Pii PP. X 27 Jun. 1914 et responsum S. Congregat. Stud. 27 Jul. ej. anni Romae, 1916.

Mausbach.—Grundlage u. Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin. Freiburg, 1911.

» —Ausgewählte Texte zur Allgemeinen Moral aus den Werken des hl. Thomas von Aquin. Münster, 1905.

» —Thomas von Aquin. *Kirchenlexlkon* XI[2], 1626-1661.

D. Mercier. - Critériologie générale[6]. Louvain, 1911.

» —Logique[5]. Louvain, 1909.

» —Metaphysique générale[5]. Louvain, 1910.

Morgott.—Geist u. Natur im Menschen nach der Lehre des hl. Thomas. Eichstätt, 1860.

» —Die Theorie der Gefühle im System des hl. Thomas. Eichstätt, 1874.

Ott, A.—Thomas von Aquin u. das Medikantentum. Freiburg, 1908.

Pidal, A.—*Santo Tomás de Aquino.* Está agotada la edición, pero no tardará en imprimirse otra con notas críticas.

Prümmer, O. P.—Fontes vitae S. Thomae Aquinatis. Fasc. I. Vita S. Thomae Aquinatis auctore Petro Calo. Tolosae, 1911.

Renz, O.—Die Synderesis nach dem hl. Thomas v Aquin. Münster, 1911.

Rietter.—Die Moral des hl. Thomas v. Aquin. Munich, 1858.

Rohner, A., O. P.—Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus u. Thomas v. Aquin. Münster, 1913.

Rolfes. Die Gottesbeweise bei Thomas v. Aquin u. Aristoteles. Colonia, 1898.

Rousselot.—L'Intellectualisme de Saint Thomas. Paris, 1908.

J. B. M. de Rubeis.—De gestis et scriptis ac doctrina S. Thomae Aquinatis dissertationes XXX criticae et apologeticae. Venecia, 1750 (Se encuentra también reproducida en el primer tomo de la nueva edición de las obras de Santo Tomás, llamada *leonina).*

Schaub, F.—Die Eigentumslehre nach Thomas v. Aquin u. dem moderne Sozialismus. Freiburg, 1898.

Schneid, M.—Die Psychologie des hl. Thomas I. Paderborn, 1892.

Sertillanges.—S. Thomas d'Aquin (2 V.) París, 1910.

Steinbüchl, T.—Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas v. Aquino. Münster, 1912.

Touron, O. P.—La vie de S. Thomas d'Aquin, Critique sur les Oeuvres. París, 1741.

Wagner, Fr.—Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin. Freiburg, 1911.

Vallaro, E. M. La Somma di S. Tommaso, texto delle Scuole teologiche. Torino, 1915.

Wittmann, M.—Die Stellung des hl. Thomas v. Aquino zu Avencebrol. Münster, 1900.

M. de Wulf. - Histoire de la Philosophie médiévale[4]. Louvain, 1912.

» —Le traité *De Unitate formae* de Gilles de Lessines. Louvain, 1901.

Zeiller.—L'idée de l'Etat dans S. Thomas d'Aquin. París, 1910.

REVISTAS

Philosoph. Jahrbuch (desde 1888); Jahrbuch für Philosophie u. spekulative Theologie (desde 1887); Revue néoscolastique (Lovaina, desde 1894); Revue Thomiste (Friburgo-Suiza, desde 1892); Revue de Sciences philosophiques et théologiques (Kain-Bélgica, desde 1907); Rivista di filosofia neo-scolastica (Florencia, desde 1908); La Ciencia Tomista (Madrid, desde 1909).

FIN

ÍNDICE

Páginas.

Introducción III

PRIMERA PARTE

Personalidad de Santo Tomás de Aquino

I.—Vida de Santo Tomás 3
II.—Su obra literaria 20
III.—Individualidad científica y método de trabajo del Angélico 29
IV.—Fuentes de la doctrina tomista 56
V.—Luchas de las doctrinas tomistas hasta llegar a ponerse al frente de la Escolástica 61

SEGUNDA PARTE

Doctrina de Santo Tomás de Aquino

I.—Pensar y ser. Creer y saber 75
II.—Esencia y existencia de Dios 107
III.—Dios y el mundo 122
IV.—Naturaleza del alma humana 135

Paginas.

V.—El conocimiento espiritual del hombre.. 152
VI.—Sistema de Etica..... 167
VII.—Enseñanzas sobre el Estado y la Sociedad..... 181
VIII.—Pensamientos sobre el Cristianismo y la Iglesia..... 195
IX.—Conclusión.—Indicaciones y caminos para llegar a conocer científicamente a Santo Tomás de Aquino..... 205

APÉNDICES

A.—Fecha del nacimiento de Santo Tomás de Aquino..... 217
B.—La mística posterior se apoya toda en Santo Tomás..... 220
C.—La Iglesia y el Tomismo: Disposiciones vigentes..... 223
C bis.—Mística Dominicana..... 230
D.—Comentaristas españoles de Santo Tomás de Aquino..... 235
Índice bibliográfico..... 237